This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600092433R

Die innere

Entwicklung des Pelagianismus.

Beitrag zur Dogmengeschichte.

Dargestellt

von

Dr. theol. Franz Klasen.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1882.
Zweigniederlassungen in München, Straßburg und St. Louis Mo.

Die innere

Entwicklung des Pelagianismus.

Beitrag zur Dogmengeschichte.

Dargestellt

von

Dr. theol. Franz Klasen.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1882.
Zweigniederlassungen in München, Straßburg und St. Louis Mo.

Die innere

Entwicklung des Pelagianismus.

Beitrag zur Dogmengeschichte.

Dargestellt

von

Dr. theol. Franz Klasen.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1882.
Zweigniederlassungen in München, Straßburg und St. Louis Mo.

110 j 710

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Th. Brockmann'ſche Buchdruckerei in Papenburg.

Vorrede.

Die freundliche Aufnahme, welche meine erſte Schrift „Ueber die altteſtamentliche Weisheit und den Logos der jüdiſch-alexandriniſchen Philoſophie“ in der gelehrten Welt gefunden hat, ermunterte mich, meine dogmenhiſtoriſchen Studien fortzuſetzen. Die gegenwärtige Arbeit über die innere Entwickelung des Pelagianismus hat ſich aus einer mehrjährigen Beſchäftigung mit der Gnadenlehre des heiligen Auguſtinus losgeſchält.

Zur rechten Beurtheilung der auguſtiniſchen Gnadenlehre iſt eine genaue Fixirung des pelagianiſtiſchen Standpunktes nothwendig; die Unterſuchung des Pelagianismus ſelbſt aber ſcheint trotz der werthvollen diesbezüglichen Arbeiten noch keineswegs abgeſchloſſen zu ſein. Der formelle Theil des Pelagianismus iſt faſt überall übergangen, und dadurch kommt der materielle Theil naturgemäß zu Schaden. Und was ich noch mehr intendirte, war der Nachweis, daß ſich der Pelagianismus allmälig ausgebildet hat, daß man daher im Unrecht iſt, wenn man, was Julian erſt gelehrt hat, ſchon als das Eigenthum des Pelagius anſieht. — Ob ich in Allem recht geurtheilt habe, muß ich ſachverſtändigen Männern zu beſtimmen überlaſſen.

Als Grundlage meines Urtheiles habe ich nur jene Schriften der Pelagianer genommen, die unzweifelhaft echt ſind. Darum ſind die in den Werken des Hieronymus befindlichen Commentare zu den Briefen Pauli, welche identiſch ſein ſollen

mit den annotationes des Pelagius, nur daß Cassiodor den Commentar zum Römerbriefe zu purgiren versucht habe, wenig berücksichtigt worden. Denn sie enthalten den Pelagianismus in seiner letzten Ausbildung so deutlich, daß unmöglich Pelagius der Verfasser sein, daß man noch eher dem Urtheil des Marianus Victurius beistimmen kann, der die Commentare für ein durch Pelagianer gefälschtes Werk des Hieronymus ansieht (ni ea tantum quae Orthodoxa non sunt ab haereticis potius sint adjecta). Die Angelegenheit bedarf einer eigenen Untersuchung. Augustin, der die annotationes des Pelagius kannte, müßte gegen deren Verständniß unglaublich blind gewesen sein, wenn sie wirklich jene sind, die man heute dafür hält. Daß jene Commentare in den Werken des Hieronymus pelagianistisch sind, ist gewiß, aber man kann sie, die in den unzweifelhaft echten Werken des Pelagius keine Stütze finden, nicht dem Pelagius selbst zuschreiben, während man den echten Brief an Demetrias als den wahren Sinn des Pelagius verbergend hinstellt. Das ist doch keine richtige Critik!

Und wenn man das allmälige Werden des Pelagianismus festhält, so ist das Suchen seines Ursprunges in weiter Ferne auch weniger nothwendig. Darum glaube ich auch, daß die Recensenten der Schrift Wörters „Der Pelagianismus" im Unrechte waren, da sie den Ursprung des Pelagianismus wieder weiter zurückverlegen wollten, als es der Autor selbst gestattete. Vielleicht hat die Darlegung der „Entwickelung" des Pelagianismus auch einigen Einfluß auf das Urtheil über seine Entstehung.

München, im Mai 1882. **Der Verfasser.**

Erſtes Hauptſtück

Allgemeiner Theil.

Erſter Abſchnitt.

Die Entſtehung und erſte Ausbildung des Pelagianismus.

Ueber die Urſprünge und grundlegenden Gedanken des Pelagianismus ſind die verſchiedenſten Anſichten aufgetreten. Wörter[1]) hat zuletzt dieſe Frage einer eingehenden Forſchung unterzogen und iſt nach Verwerfung aller anderen Urtheile zu einem neuen, der Hauptſache nach aber ſehr glaubwürdigen Reſultate gekommen. Hieronymus[2]) erblickte im Pelagianismus eine Fortſetzung der Lehre des Pythagoras und zwar in Verbindung mit dem Manichäismus, Priscillianismus, der Lehre der Euchiten und der Lehre des Jovinian. Marius Mercator[3]) hielt den Pelagianismus für einen Auswuchs der Lehre des Theodor v. Mopsveſte; ſie

---

1) Wörter, der Pelagianismus nach ſeinem Urſprunge und ſeiner Lehre. Freiburg 1866.

2) Hieronymus, epist. ad Ctesiphontem; comment. in Jer. Jes; dialog. contr. Pelag. prolog.

3) Marius Mercator, commonitorium adv. haeresim Pelagii et Caelestii. Dieſe Schrift ſowie die geg n die Pelagianer verfaßten Schriften des Hieronymus ſind enthalten im Appendix zum 10. Bd. der Werke Auguſtins in der Mauriner Ausgabe.

sei von Syrien durch einen gewissen Rufinus im Jahre 399 nach Rom gebracht und dort von Pelagius vertreten worden. Thatsache ist, daß Theodor mindestens einige Zeit hindurch der Förderer des Pelagianismus gewesen ist.[1]) Andere sahen die Lehre des Pelagius, der aus Brittanien war, für einen verchristlichten Druidismus an. Dieses thaten englische Gelehrte.[2]) Schleiermacher[3]) u. A. erkennen im Mönchsthum die Quelle des Pelagianismus. Pelagius war Mönch, und so ist man der Ansicht, der Pelagianismus sei das theoretische, Selbstgerechtigkeit erstrebende Mönchsthum. Wie sehr dieses eine Verkennung der Lehre des Antonius, Marcarius u. s. w. enthält, hat Wörter sehr gut gezeigt.[4]) Derselbe Autor bespricht dann die inneren Berührungspunkte

---

[1]) vgl. Norisius, historia Pelagiana p. I. c. 9. Wie dieser, so stimmt der Ansicht des Mercator bei der Herausgeber seiner Werke Garnier und Natalis Alexander. vgl. Wörter a. a. O. S. 19. In neuester Zeit hat Kihn, Theodor v. Mopsveste und Junilius Africanus (Freiburg 1880) seine Ansicht dahin ausgesprochen, daß Theodor nicht der alleinige Urheber des Pelagianismus war, daß aber seine und des Pelagius Geistesrichtung verwandt gewesen, daß beide von einander gewußt, daß aber Theodor, bei welchem sich später der Pelagianer Julian aufhielt, vor den Consequenzen des Pelagianismus zurückgeschreckt und darum auch der Verurtheilung des Julian zugestimmt habe. vgl. S. 42—44. Wie sehr die Anthropologie des Theodor v. Mopsveste und diejenige des Pelagius verschieden waren, darüber vgl. Wörter a. a. O. Kihn gibt S. 179 die Verschiedenheit in der Sotereologie zu, legt aber Gewicht auf die sonstigen Berührungspunkte in der Anthropologie und vergleicht überall den Pelagianismus mit der Lehre des Theodor und des Junilius Africanus. Doch sind die Tendenzen beider Lehren zu grundverschieden, als daß man eine innere Verwandtschaft annehmen darf.

[2]) Wörter a. a. O. S. 35—37.

[3]) Schleiermacher, K. G. S. 294.

[4]) I. c. S. 37—70.

des Pelagianismus mit dem Arianismus, der Lehre des Theodor v. Mopsveste, dem Nestorianismus und leugnet einen ursächlichen Zusammenhang aller dieser Lehren mit dem Pelagianismus.[1]) Gegen Marheinecke, Thomasius u. A. beweist er ferner, daß der Pelagianismus nicht das zeitgemäße Product der kirchlichen Lehrentwicklung, sondern daß er eine offenbare Abirrung von der traditionellen Lehre der Kirche war, die ihre Erklärung freilich in der Anthropologie des vierten und fünften Jahrhundertes finde. Nicht aus, sondern an der anthropologischen Anschauung vieler Väter, führt Wörter aus,[2]) habe sich der Pelagianismus gebildet. Die Basis des pelagianistischen Systems sieht er nämlich in dessen Lehre von der Willensfreiheit, vermöge welcher der Mensch das Gute aus sich beginnen und unter Beihülfe Gottes vollenden könne. Eine solche Anthropologie war namentlich bei den griechischen Vätern, wenn sie Polemik pflogen, gang und gäbe. Sie hatte sich gebildet im Streite gegen den Gnosticismus, Fatalismus und Manichäismus, die eine Wahlfreiheit nicht ertrugen; sie betonte gerade aus Polemik die Freiheit oft auf Kosten der Gnade. Indeß dieser Freiheitsbegriff war nur ein abstracter; wo polemische Rücksichten nicht vorhanden waren, ließen die Väter das Gute auch durch die Gnade den Anfang nehmen.[3]) Diesen abstracten Freiheitsbegriff

---

[1]) l. c. S. 70–115.

[2]) l. c. S. 144–203.

[3]) vgl. auch S. 143 „Die Väter der früheren Jahrhunderte leugnen mit ihrer Behauptung, der Wille beginne das Heil, blos die physische, mit der Freiheit des Willens unverträgliche und sie aufhebende, keines-

nahmen aber die Pelagianer in ihre Dogmatik als den einzigen auf, stempelten denselben zu einem concreten um und bildeten auf Grund dieses Begriffes ihre Lehre nach halbwahren logischen Gesetzen weiter.

Die Ursache hievon war ein ethisch-practisches Interesse. Aus dem Manichäismus und ähnlichen Lehren war in der Kirche als übler Bodensatz die vielverbreitete Meinung zurückgeblieben, der Mensch stehe unter dem Gesetze der nothwendigen Sünde. Darum fing man an, die Sünde mehr auf Kosten der schwachen Natur zu setzen und die persönliche Imputirbarkeit zu mindern. In einer solchen Beschönigung der Sünde lag die höchste Gefahr für die moralische Disciplin der Kirche; und das Mönchsthum war wie geschaffen, um solcher Weichlichkeit entgegenzutreten. Die Meisten, sagt sogar Pelagius, stellen den gottlosen Satz auf, der Mensch hätte so geschaffen werden müssen, daß er gar nicht sündigen konnte und schieben die Schuld der Sünde fast auf Gottes eigne Schöpfung.[1]) Dagegen trat der sittenstrenge Mönch mit Eifer auf. Vidi, schreibt Augustin, hominem zelo ardentissimo accensum adversus eos, qui cum in suis peccatis humanam voluntatem debeant accusare, naturam potius accusantes hominum, per illam se excusare conantur.[2]) Dieses practische Be-

---

wegs aber die unbedingte Wirksamkeit der Gnade, schließen letztere Verhältnißbestimmung also nicht aus, lassen vielmehr die Entwicklung dazu offen". Die Pelagianer haben immer die moralische Bestimmtheit des Willens mit einer physischen verwechselt.

[1]) Epistola ad Demetr. c. 3.

[2]) de nat. et grat. n. 1.

dürfniß iſt zweifelsohne die Veranlaſſung zum Pelagianismus geweſen; die herkömmliche Lehre über die Willensfreiheit war die Folie, das ethiſche Motiv die Hand, welche ſie beſchrieb.[1])

[1]) Auch der Apollinarismus und die antiocheniſche Schule, ſagt Wörter a. a. O. S. 211, lehrten: durch die Erlöſung ſei die menſchliche Natur eigentlich erſt vollendet worden. Dieſes war die Grundfrage, um welche ſich die Dogmengeſchichte des vierten und fünften Jahrhundertes dreht. Bei ſolcher Lehre, in welcher auch die Natur als ſchwach und unvollkommen hingeſtellt wurde, fehlte der rechte Begriff für die Sünde; und auch daher ſei und zwar mehr noch als aus dem Manichäismus die Entſchuldigung der Sünde entſtanden. Gegen dieſe Richtung habe ſich der Pelagianismus, ſowohl in dogmatiſcher als moraliſcher Beziehung in ſchärfſten Gegenſatz geſtellt. Sehr inſtructiv iſt ferner folgende Auslaſſung Wörter's: „Werfen wir einen Blick auf die mitgetheilten moraliſchen Unterweiſungen des Pelagius zurück, ſo ergibt ſich aus ihnen mit Leichtigkeit, daß und wie er auf ſeine Lehre kam. War nach ihm die von vielen falſch verſtandene und zum Nachtheil des ſittlichen Lebens ausgebeutete Lehre von der Erbſünde und der durch ſie in die menſchliche Natur gekommenen ſittlichen Schwäche ein Hinderniß für das Zuſtandekommen der Tugend, indem ein Jeder einen um ſo läſſigeren Gebrauch von ſeinen ſittlichen Kräften mache, je geringer er von ſich denke, ſo glaubte er dem gründlich abzuhelfen und mit Erfolg zur Sittlichkeit anzuſpornen dadurch, daß er umgekehrt den Menſchen an ſeine hohe Würde und Beſtimmung und an die hinzu gegebenen ſittlichen Kräfte und Anlagen erinnerte. Iſt nun gegen dieſen Grundſatz an ſich auch nichts einzuwenden, ſo mußte dagegen die aus übergroßem Eifer hervorgehende unbedingte und ausſchließliche Befolgung deſſelben ihn in das entgegengeſetzte Extrem führen. Hatten jene, welche ſich zur Entſchuldigung ihrer Sünden auf die Schwäche der menſchlichen Natur beriefen, die ſittlichen Kräfte des Menſchen unterſchätzt, ſo überſchätzte er ſie und beſtimmte dem Willen ein Ziel zur Verwirklichung, das ſein Vermögen weit überſteigt und das aus ſich zu erreichen er zu ſchwach iſt. Behaupteten die von ihm bekämpften Gegner, ſie vermöchten wegen der Schwäche ihres Willens wenig oder nichts, ſo erklärte er, der Wille des Menſchen vermöge kraft der ihm zukommenden Freiheit alles. So trieb ihn ſein hitziger Eifer für die gefährdete Tugend und Sittlichkeit in eine

Dazu kam nun ein dritter Factor, das Mittel zur Ausbildung des Pelagianismus: nämlich die abstracte Dialectik. Man hat sonderbarerweise den Pelagianismus nie auf seinen stoischen Gehalt geprüft, obschon der Gedanke so nahe gelegen wäre. Die Ansicht des Hieronymus über den Einfluß der Stoa auf den Pelagianismus hätte man nicht kurzer Hand abweisen sollen; und daß dieses Wörter gethan hat, ist sein Fehler. Wir werden das noch genugsam sehen. Hier sei nur bemerkt, daß auch die Methode der Pelagianer, ihre abstracte Logik, auf den ersten Blick den Stoicismus verräth; am deutlichsten zwar bei dem gelehrtesten der Pelagianer, bei Julian von Eclanum. Die tabula logica der Stoiker, wie man sich ausgedrückt hat,[1]) ihre schematische Eintheilung der Begriffe und ihre nominalistischen Definitionen wurden von den Pelagianern mit Fleiß angewendet. Darum konnten sie Gegensätze, welche nur eine relative Bedeutung haben und in der Kirche auch nur in relativer Bedeutung genommen wurden, als absolute behandeln, unbekümmert um die

falsche Moral, in welcher befangen er meinte, die Tugend sei in ihrem sittlichen Charakter und Werthe nur dann gewahrt, wenn sie selbsteigene Sache des Menschen sei. Kurz gesagt, auf die Vorstellung der Selbstgerechtigkeit führte ihn seine Polemik. So hat auch Augustin die Sache angesehen". S. 192. — Dieses practische Interesse ist wieder ganz bestritten worden von Lenzen, de Pelagianorum doctrinae principiis, Colon. 1853 p. 51 facile videri queat Pelagianorum doctrinam quam maxime versari in theoreticis. Das ist aber quam maxime ein Irrthum. Zu Dogmatikern wurden die Pelagianer erst durch ihre Moral.

[1]) Man vergleiche C. Prantl, Geschichte der Logik Bd. 1 S. 422 ff. Leipzig 1855 und Zeller, die Philosophie der Griechen 3. Theil erste Abth. S. 71—106. Dritte Aufl. Leipzig 1880.

Widersprüche, in welche sie sich, gradeso wie die Stoiker, verwickelten. Der Gegensatz zur Freiheit ist die Nothwendigkeit. Ist nun der Mensch frei, so wurde geschlossen, dann kann er nie mit Nothwendigkeit sündig oder gut sein; neben dem Guten muß ihm immer die Möglichkeit des Bösen und neben der Sünde stets die freie Wahl des Guten offen bleiben. Das ist ein negativer Begriff von Freiheit; er enthält nur eine relative Bestimmung der Freiheit, das Positive, Absolute des Freiheitsbegriffes fehlt ihm. Mit diesem Begriffe operirten aber die Pelagianer trotz aller Einreden Augustins und so kamen sie schließlich in dürrer Wüste an, wo sie untergehen mußten.

Daß nun Pelagius in vollem Umfange der Urheber der Häresie gewesen ist, kann man auch nicht sagen. Augustin spricht zweimal darüber. Das eine Mal sagt er: invecta . . . haereris est non ab episcopis, seu presbyteris, vel quibusdam clericis, sed a quibusdam veluti monachis, quae contra Dei gratiam . . . . tamquam defedendo liberum arbitrium disputaret (de gestis Pelagii N. 61). Und das andere Mal redet er etwas bestimmter qui (sc. Pelagius et Caelestius) hujus perversitatis auctores vel perhibentur vel etiam probantur; vel certe si auctores non sunt sed ab aliis didicerint, assertores atque doctores. (de pecc. orig. N. 25). Es läßt sich auch hiernach, was ohnehin wahrscheinlich ist, annehmen, daß die Tendenzen des Mönchsthums in Pelagius in's Extreme umschlugen.

Ehe Augustin von der neuen Lehre etwas hörte, war dieselbe schon in wichtige Consequenzen gerathen. Bei

meinem Aufenthalte in Carthago (411), ſagt er, wurde mir berichtet von einer Lehre, nach welcher die Kinder nicht deswegen getauft würden, daß ſie Nachlaſſung von Sünden erhielten, ſondern damit ſie in Chriſto geheiligt werden ſollten. Ich gab auf dieſes Gerede nicht viel Acht, da mir die Gewährsmänner unbedeutend erſchienen, und meinte nicht, daß die Lehre mich ſo bald und in ſolchem Grade beſchäftigen würde.[1])

Um das Jahr 400 n. Chr. ſchrieb Auguſtin ſeine Bekenntniſſe. Damals, ſagt er,[2]) war die pelagianiſtiſche Häreſie noch nicht ausgebrochen. Als aber ein Mitbruder und Biſchof zu Rom in Gegenwart des Pelagius aus den Bekenntniſſen die Worte citirte: Da quod jubes et jube quod vis, gerieth letzterer, der ſie nicht ertragen konnte, in ſolche Erregung, daß es faſt zu einem Streite gekommen

---

[1]) Nam ante parvum tempus a quibusdam transitorie collequentibus cursim mihi aures perstrictae sunt, cum illic apud Carthaginem essemus, non ideo parvulos baptizari, ut remissionem accipiant peccatorum, sed ut sanctificentur in Christo. Qua novitate permotus et quia opportunum non fuit ut contra aliquid dicerem et non tales homines erant de quorum essem auctoritate sollicitus, facile hoc in transactis atque abolitis habui. Et ecce jam . . . . . contra disputare atque scribere cogimur. De peccat. meritis et remissione lib. 3. n. 12.

[2]) Cum et ipsos (sc. libros confessionum) ediderim antequam Pelagiana haereris exstitisset, in eis certe dixi Deo nostro et saepe dixi: Da quod jubes et jube quod vis. Quae mea verba Pelagius Romae, cum a quodam fratre et coepiscopo meo fuissent eo praesente commemorata, ferre non potuit et contradicens aliquanto commotius, pene cum eo qui illa commemoraverat litigavit. De dono perseverantiae c. 20, n. 53.

wäre. In welchem Jahre dem Auguſtin dieſes berichtet wurde, leſen wir nicht. Schon vorher aber hatte er von Pelagius vernommen. Denn er ſchreibt:[1]) Zuerſt wurde mir der Name des in Rom lebenden Pelagius mit vielem Lobe genannt. Später begann das Gerücht zu uns zu kommen, daß er gegen die Gnade Gottes disputire. Wiewohl ich dieſes ſchmerzlich empfand und ich auch jenen, die es berichteten, glaubte, ſo wollte ich doch entweder von ihm etwas hören oder leſen, ehe ich anfing, gegen ihn zu ſchreiben.

Bis zum Jahre 411, wo Auguſtin in Carthago die donatiſtiſchen Streitigkeiten erledigte, waren demſelben alſo noch ſpärliche Nachrichten über den Pelagianismus zugekommen. Wohl hatte er von der irrigen Gnadenlehre gehört, aber daß mit dem Pelagianismus auch die Leugnung der Erbſünde verbunden ſei, daß beide Lehren einer Quelle entſtammten, war ihm nicht berichtet worden. Wir wollen über die innere Entwicklung des anfangenden Pelagianismus nun zuerſt Einiges ſagen.

Pelagius hatte zu Rom drei Bücher de fide Trinitatis und eines unter dem Titel Eulogia, für das practiſche Leben beſtimmt, geſchrieben. Cäleſtius ſchrieb drei kleine Schriften de monasterio. Gennadius,[2]) der uns dieſes

---

[1]) Prius absentis et Romae constituti Pelagii nomen cum magna ejus laude cognovi; postea coepit ad nos fama perferre quod adversus Dei gratiam disputaret; quod licet dolerem et ab eis mihi diceretur, quibus crederem, ab ipso tamen tale aliquid vel in ejus aliquo libro nosse cupiebam, ut si inciperem redarguere, negare non posset. de gestis Pel. n. 46.

[2]) Gennadius in libro scriptorum ecclesiasticorum. vgl. Appendix zum zehnten Bde. der Werke Auguſtins in der Mauriner Ausgabe S. 42.

berichtet, fügt hinzu, daß alle dieſe Bücher ſich von häretiſcher Lehre frei gehalten hätten, daß erſt ſpäter ſei von den Genannten begonnen worden, etwas der Häreſie Günſtiges zu ſchreiben. Postquam vero haereticus publicatus est (sc. Pelagius) scripsit haeresi suae faventia. Dieſe Worte ſcheinen auszudrücken, daß nach der Meinung des Gennadius Pelagius ſchon damals, anfangs des fünften Jahrhundertes, eine häretiſche Geſinnung gehabt, ſie indeß in ſeinen Schriften noch verborgen habe. Hieronymus jedoch u. A. hatten vorher ſchon an den Eulogien Anſtoß[1]) und auch das Concil von Diospolis, welches 415 gegen Pelagius gehalten wurde, hatte daraus mehrfache Anklagen gegen denſelben genommen. Es waren darin die Sätze geſtanden:[2]) Der Menſch kann ohne Sünde ſein und Gottes Gebote leicht erfüllen, wenn er will. Ohne Sünde könne nicht ſein, wer nicht die Kenntniß des Geſetzes habe. Alle Menſchen werden durch den eigenen Willen geleitet. Am Tage des Gerichtes ſeien die Ungerechten und Sünder nicht zu verſchonen, ſondern mit ewigem Feuer zu beſtrafen. Das Böſe komme gar nicht in den Sinn. Das Himmelreich ſei auch im A. T. verſprochen.

---

[1]) cf. Ex. Hieronymi dialogo contra Pelagianos primo. Appendix p. 56. c., u. 57a.

[2]) vgl. Auguſtinus, de gestis Pelagii c. 1—11. Posse hominem sine peccato esse et Dei mandata facile custodire, si velit. Non posse sine peccato esse, nisi qui legis scientiam habuerit. Omnes voluntate propria regi. In die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed aeternis eos ignibus exurendos. Malum nec in cogitationem venire. Regnum coelorum etiam in veteri testamento promissum.

Hieronymus verfaßte seine Dialoge erst um das Jahr 415,[1]) um dieselbe Zeit, in welcher das Concil von Diospolis gehalten wurde. Bis dahin war man der Lehre des Pelagius besser auf die Spur gekommen und seine Sätze waren den Katholiken in einem verdächtigen Lichte erschienen. Das war von der weiteren Lehrthätigkeit des Pelagius gekommen. Schlau war er und hinterlistig, das steht fest;[2]) und die meisten seiner Biographen sind der Ansicht, daß Pelagius schon mit jenen Sätzen aus den Eulogien einen Sinn verbunden habe, wie er später als pelagianistische Gnadenlehre so hell zu Tage trat. Darum stimmen auch Augustin und Hieronymus in ihrer Auslegung überein, indem sie sagen, Folgendes sei der Inhalt jener Sätze gewesen:[3]) Der Mensch kann ohne Sünde sein und die Gebote Gottes leicht erfüllen aus eigener Kraft. Er bedarf an sich gar keiner Gnade; nur weil durch viele Sünden die Erkenntniß des Guten im Menschengeschlechte verdunkelt ist, mußte ihm Gott durch das Gesetz zu Hülfe kommen. Im Uebrigen bestimmt sich der Mensch selbst zum

---

[1]) vgl. die Bemerkung der Benedictiner in append. ad tom. X operum S. Aug. p. 55. Orosius in apologia Hieronymum laudat huic operi scribendo tunc temporis incumbentem, id est anno Christi 415.

[2]) Augustin beurtheilt die beiden Häresiarchen, Pelagius und Cälestius, betreffs ihres Charakters: quid inter istum et Caelestium in hac quaestione distabit, nisi quod ille apertior, iste occultior fuit; ille pertinacior, iste mendacior; vel certe ille liberior, hic astutior? Dieses Urtheil will sich schwerlich reimen mit dem oben angeführten über den zelus ardentissimus des Pelagius für Sittenreinheit. Wir werden darüber bald Genaueres hören.

[3]) Hieronymus in dialogo contra Pelagianos primo und Augustinus de gestis Pel. c. 1—11.

Guten und ist so frei, daß ihm ohne seinen Willen das Böse nicht einmal in Gedanken aufkommen kann. Darum ist jede Sünde strafbar und zwar jede Sünde mit der Hölle strafbar. Wer aber Gutes thut, kommt in das Himmelreich; mochte er nun leben im alten oder neuen Bunde.

Der auf Grund dieser Erklärung gegen Pelagius erhobene Vorwurf lautete: er leugnet die Nothwendigkeit der Gnade, ein Vorwurf, den Pelagius von Anfang bis zu Ende niemals gelten lassen wollte. Er schrieb im Jahre 405 einen Brief an den Bischof Paulinus von Nola — später beruft er sich darauf — in welchem er (wahrscheinlich wohl, weil man daran zweifelte) in langer Auseinandersetzung nihil aliud quam Dei gratiam et auxilium confitetur nosque nihil omnino boni facere posse sine Deo.[1])

Die Verhandlung über diesen Zwiespalt füllt zunächst die Geschichte des Pelagius aus und ohne Zweifel ist die Geschichte des Pelagianismus mit ihr angegangen. Jansenius und Garnier hielten die Frage über den physischen Tod des Menschen, Wiggers die Frage über die Kindertaufe, andere den Begriff der Sünde für die Grundlage des

---

[1]) Legant illam epistolam quam ad sanctum virum Paulinum episcopum ante duodecim fere annos scripsimus quae trecentis forte versibus nihil aliud quam Dei gratiam et auxilium confitetur nosque nihil omnino boni facere posse sine Deo. de grat. Christi n. 33 u. 34. Damit ist auch die Zeit angegeben, in welcher Pelagius diesen Brief geschrieben hat. Die Stelle ist nämlich entnommen aus dem Glaubensbekenntniß, das Pelagius im J. 417 an Pabst Innocenz nach Rom schickte. Damals waren es also seit Abfassung des Briefes 12 Jahre.

pelagianiſtiſchen Syſtems und Wörter gibt ihnen inſoweit recht, als er ſagt, zeitlich möchten die Controverſen über einzelne dieſer Punkte vorangegangen ſein.[1]) Das iſt an ſich nicht wahrſcheinlich, wenn man bedenkt, aus welcher Veranlaſſung der Pelagianismus auftauchte, und dagegen ſprechen auch die hiſtoriſchen Daten. Die Grundlage des Syſtems waren jene Fragen niemals, dieſe war die Beſtimmung der Willensfreiheit, und über dieſe hörte Auguſtin mindeſtens grabeſo früh, als über die Erbſündenleugnung und von der letzteren thut Pelagius noch gar keine Erwähnung, als er ſich dem Paulinus von Nola gegenüber betreffs der Gnade ſchon weitläufig auseinanderſetzt.

Nun iſt es zwar wahr, daß Cäleſtius von allem Anfang an die Frage der Erbſünde auf den Plan brachte. Schon um das Jahr 402 ſoll er gegen die Erbſünde geſchrieben haben[2]) und ihre Leugnung ſteht bei allen Reden und Schriften des Cäleſtius im Vordergrunde.[3]) Mit dieſer Lehre wurde er der Beherrſcher der Maſſen. Pelagius wird uns als ein ruhig überlegender Mann, Cäleſtius aber als ein Mann mit einer incredibilis loquacitas geſchildert.[4]) Vermöge dieſer gelang es ihm, einen gewaltigen Anhang zu gewinnen; er hatte Agenten, welche weit und breit ſeine

---

1) Wörter a. a. O. S. 209 ff.

2) Dieſer Zeitpunkt, den die Mauriner in praef. in tom X. n. 4 annehmen, iſt doch vielleicht etwas zu früh gegriffen.

3) vgl. Ex libro de haeresibus vulgato per Sirmondum sub titulo Praedestinati. in append. p. 42 u. 43. Tangens Caelestium qui contra traducem peccati primus scripsit.

4) cf. Marius Mercator in commonitorio adv. haers. Pel. (in append. p. 42)

Lehre verkünden mußten[1]) und die Verhältniſſe geſtalteten ſich ſo, daß die Anhänger der neuen Lehre ſich nicht mehr Pelagianer, ſondern Cäleſtianer nennen wollten[2]). Von der Erbſünde und der Bedeutung der Taufe ſprachen auch in Carthago, wohin inzwiſchen Cäleſtius gekommen war, jene Leute, auf deren Autorität Auguſtin nicht viel geben wollte (jedenfalls Leute aus dem Volke); über dieſes disputirte alſo ſchon der gemeine Mann, als Auguſtin von der neuen Lehre noch nichts gehört hatte. Die vorſichtigen Auslaſſungen des Pelagius fanden beim Volke nicht daſſelbe Intereſſe; und ſo mag der laute Streit betreffs der Erbſünde vorangegangen ſein; Einſichtigere aber erkannten den wunden Fleck in der Gnadenlehre des Pelagius und über dieſe mußte ſich der brittiſche Mönch vor allem verantworten.

Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß beide Häreſiarchen noch in Rom durch mancherlei Schriften für ihre Sache thätig waren[3]); Pelagius handelte über Natur und Gnade, Cäleſtius über Erbſünde und Taufe. Von einer einzigen

---

[1]) Huic Pelagio adhaesit Caelestius, nobilis natu quidem, illius temporis auditorialis scholasticus, sed naturae vitio eunuchus matris utero editus. Hic a Pelagio praedicto institutus, sensum istum impiissimum meracius imbibit ac multos incredibili loquacitate amentiae hujus suae participes et complices fecit; aususque palam publiceque his verborum sententiis ejusdem sensum passim disseminare per populos. ibidem.

[2]) Ex libro de haeresibus vulgato per Sirmondum append. p. 43 Augustinus, sermo 181, 2. cf. Hieronymus epist. ad Ctesiphontem: Unus discipulorum ejus immo jam magister et totius ductor exercitus. cf. contra Jul. lib. 2, n. 34.

[3]) cf. de grat. Christi, n. 32.

dieſer Schriften iſt uns nur der Titel überliefert; es war ein Brief an einen Biſchof Conſtantius, auf den ſich Pelagius ſpäter auch berief zum Beweiſe dafür, daß er die Nothwendigkeit der Gnade niemals geleugnet habe. Dieſes iſt der einzige Brief des Pelagius, ſagt Auguſtin, den ich nicht geleſen habe, weil ich ihn nicht auffinden konnte; hat er aber mit den anderen Schriften übereingeſtimmt, ſo war er häretiſch, denn in allen jenen verſteht Pelagius unter Gnade nur die von Gott geſchaffene Natur[1]).

Eigenthümlich iſt es, daß jeder der beiden Häreſiarchen im Anfange ſein eigenes Gebiet zur beſonderen Pflege gehabt hat. Wenn man dem Pelagius vorhielt, daß ſeine Anhänger die Erbſünde leugneten, ſo gab er jedesmal zur Antwort: ich habe das nicht gethan, und was Andere thun, brauche ich nicht zu verantworten. Zum erſten Male wurde Pelagius kirchlich vernommen von dem Biſchof Johannes von Jeruſalem, nachdem er nämlich mit Cäleſtius im Jahre 409 oder 410 Rom verlaſſen und über Sizilien und Africa nach Paläſtina ſich begeben hatte[2]). Bei dieſem Verhöre

---

1) de grat. Christi n. 36—39.

2) Damals flohen aus Rom ſehr viele Einwohner aus Furcht vor dem nahenden Alarich. cf. Commonitorium aliud Mercatoris contr. Pel. in append. p. 46 c. Daß ſie in Sicilien waren, ſchließt man namentlich mit Recht daraus, daß kurz darnach aus Sicilien ebenfalls pelagianiſtiſche Lehren bekannt wurden, gegen welche Auguſtin wiederum helfen mußte. vgl. epist. 156 und 157. Biſchof Hilarius von Syracus hatte ihn darum gebeten; denn in Sicilien entſtand durch die Pelagianer ein gefährlicher Aufruhr. Ihre Anweſenheit in Africa (in Hippo, wo ſie den hl. Auguſtin beſuchen wollten und in Carthago, wo Auguſtin ſich damals aufhielt wegen der Donatiſten-

handelte es ſich einzig um die Gnadenlehre. Pelagius behauptete, er lehre, daß man nur mit Hülfe der Gnade ſündenlos leben könne, und da Biſchof Johannes aus all' ſeinen Reden nicht klug werden konnte, ſo ſchickte er ein ausführliches Protokoll über das Verhör nach Rom an Pabſt

---

ſtreitigkeiten) iſt uns mitgetheilt von Auguſtin de gestis Pel. n. 46. Post vero quam in Africam venit, me absente, nostro id est Hipponensi littore exceptus est, ubi omnino, sicut comperi a nostris, nihil ab illo hujusmodi auditum est: quia et citius quam putabatur inde profectus est. Und weiter: Postmodum ejus faciem Carthagine, quantum recolo, semel vel iterum vidi, quando cura Collationis, quam cum haereticis Donatistis habituri eramus, occupatissimus fui. Zu einer Beſprechung mit Auguſtin, worum es den beiden Autoren der neuen Lehre zu thun war, kam es alſo nicht, da auch in Carthago Auguſtin hierzu keine Zeit fand. Darnach ging Pelagius nach Paläſtina (ille vero etiam ad transmarina properavit. l. c.), wo er ebenfalls die hervorragenden Lehrer der Kirche und beſonders den Hieronymus kennen zu lernen ſuchte. Mit letzterem muß er ſogar in einem freundſchaftlichen Verkehre geſtanden ſein, da Hieronymus in praef. libr. 4 in Jerem. ſagt, er könne der Irrlehrer nicht ſchonen, um ſo zu verhüten, ne veterem laedere videamur necessitudinem. vid. app. p. 5. 2. f. Daß er viele Biſchöfe anfangs für ſich gewann, geht aus der Notiz Auguſtins de gest. Pel. n. 50 hervor, wonach Pelagius auf dem Concil zu Diospolis viele Briefe von Biſchöfen, die ihm ihre Anerkennung ausſprachen, vorlas. Auguſtin ſagt darauf, die Anerkennung und das Lob habe ſich überall nur auf die Beſtrebungen des Pelagius für Sittenverbeſſerung bezogen; von einer Anerkennung ſeiner Häreſie welche die Biſchöfe gar nicht kannten, ſei keine Rede. In allen dieſen Nachrichten iſt zunächſt zwar nur von Pelagius geſprochen; es iſt aber unzweifelhaft, daß Cäleſtius die Reiſen von Rom über Sicilien und Hippo nach Carthago mitmachte. Denn Mercator berichtet ausdrücklich, daß Cäleſtius um das Jahr 410 von Rom nach Carthago gekommen ſei. Hier blieb er aber vorläufig und ging nicht mit nach Paläſtina. Er mußte ſich aber ſchon im Jahre 412 in Carthago verantworten.

Innocenz; der ſolle entſcheiden. Pelagius aber ſolle bis zur Entſcheidung ſtillſchweigen[1]).

Da nun aber weder Pelagius noch ſeine Gegner in Paläſtina (unter denen Hieronymus) ſtillſchwiegen, da im Gegentheil die Bewegung ſo groß wurde, „daß man nicht wußte, wie die Sache ausgehen ſollte“[2]), ſo ward Pelagius noch in demſelben Jahre 415 vor ein zweites Verhör geſtellt, nämlich vor eine von fünfzehn orientaliſchen Biſchöfen in Diospolis gehaltene Synode. Den Vorſitz führte hier nicht Johannes von Jeruſalem, ſondern Eulogius, Biſchof von Cäſarea, der alſo als Metropolit von Paläſtina anzuſehen iſt. Das Verhör theilte ſich in zwei Theile. Zuerſt wurden dem Pelagius ſeine Sätze über Natur und Gnade

[1]) Dieſe Nachrichten ſind enthalten in Pauli Orosii apologet. lib. vgl. append. p. 53 ff. Oroſius, ein ſpaniſcher Prieſter, war nach Hippo gereiſt aus Bewunderung des dortigen Biſchofes; er wollte von ihm lernen. Aug. epist. 169 n. 13, Auguſtin ſchickte denſelben in Sachen des Pelagianismus an Hieronymus, namentlich ſollte Hieronymus die Frage über den Urſprung der Seele beantworten, die Auguſtin ſich nicht zu löſen getraute. Den Brief des h. Auguſtin an Hilarius von Syracus trug Oroſius in Abſchrift auch bei ſich. In Jeruſalem hatten die Presbyter den Biſchof Johannes gedrängt, den Pelagius auf ſeine Rechtgläubigkeit zu verhören. Man zog auch den Oroſius zu, der von Hippo her viel wußte und der ſagte, daß Auguſtin mit einer Schrift gegen Pelagius de nat. et grat. ſich befaße. Biſchof Johannes benahm ſich dem Pelagius gegenüber ſehr wohlgeneigt; er wollte jeden Schein vermeiden, als ob Auguſtin mehr zu urtheilen berechtigt ſei, als er. Ja, er legte ſogar dem Oroſius die Lehre bei, als ob er meine, der Menſch könne auch nicht mit Gottes Gnade ſündenlos leben, wogegen Oroſius dann ſeine Apologie ſchrieb. Dieſes Verhör in Jeruſalem iſt vielfach von den Hiſtorikern nicht beachtet worden. Vgl. Noris l. c. I. c. 7. Janſenius hatte es verwechſelt mit jenem zu Diospolis.

[2]) epist. inter Aug. 157.

vorgehalten und es gelang ihm, denselben eine so orthodoxe Erklärung zu geben, daß die Bischöfe ein Mal über das andere Mal sagten: neque hoc alienum est a fide ecclesiastica[1]). Und nachdem alle diesbezüglichen Fragen zur Zufriedenheit der Synode beantwortet waren, hieß es weiter: nun soll Pelagius auch noch auf einige Capitel betreffs der Erbsünde antworten[2]). Und es wurden ihm des Cälestius Sätze vorgehalten: Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset. Quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit et non genus humanum. Quoniam infantes nuper nati in illo statu sunt, in quo Adam fuit ante praevaricationem und ähnliche[3]). Darauf gab dann Pelagius die Antwort: a me dicta non sunt, pro quibus ego satisfacere non debeo. Sed tamen ad satisfactionem sanctae Synodi anathematizo illos qui sic tenent aut aliquando tenuerunt[4]). Die Synode aber war mit dieser Antwort so zufrieden, daß sie erklärte: Nunc quoniam satisfactum est nobis prosequntionibus praesentis Pelagii monachi, qui quidem piis doctrinis consentit, contraria vero ecclesiae fidei anathematizat, communionis ecclesiasticae eum esse et catholicae confitemur[5]). Und Pelagius wurde in pace ecclesiae entlassen.

---

[1]) Die Verhandlungen dieser Synode sind Gegenstand einer eigenen Schrift Augustins mit dem Titel de gestis Pelagii. Heros und Lazarus, zwei gallische Bischöfe, welche aus der Heimath hatten flüchten müssen und nach Palästina gekommen waren, veranlaßten diese Synode.

[2]) l. c. n. 16.

[3]) l. c. n. 23.

[4]) l. c. n. 24.

[5]) l. c. n. 44.

Die quaestio juris entſchieden die Biſchöfe richtig, was Auguſtin oft betont; in der quaestio facti, ob Pelagius wirklich kirchlich lehre, gingen ſie ſoweit fehl, daß Hieronymus in ſeiner Art von einer miserabilis synodus Diospolitana[1]) redet. Auguſtin nimmt die Synode in Schutz. Er ſagt: Die Väter waren heilige Männer, die dadurch getäuſcht wurden, daß ſie griechiſch, Pelagius aber lateiniſch redete. Dem dadurch nothwendig gewordenen Dollmetſch gab Pelagius immer berechnete Antworten zur Ueberſetzung, ſo daß die Biſchöfe wohl erfuhren, Pelagius halte die Gnade für nothwendig, aber ſie erfuhren nicht, daß er unter Gnade etwas ganz Falſches verſtehe. Zudem war, ſagt Auguſtin, Niemand zugegen, der ſich mit der Angelegenheit genauer befaßt hatte[2]), und namentlich fehlte es an ſolchen Männern, die dem Pelagius ſchon angehangen, aber ſich wieder von ihm frei gemacht hatten. Dieſe wiſſen den wahren Sinn ſeiner Lehre. Pabſt Innocenz I. urtheilte, er könne die Beſchlüſſe nec culpare nec approbare,[3]) womit unzweifelhaft das Richtigſte getroffen war.

Für uns iſt es hier wichtig, zu conſtatiren, daß Pelagius in Diospolis eine doppelte Tactik der Vertheidigung

[1]) epist. inter Aug. 202.

[2]) de gest. Pel. n. 46 f. Heros und Lazarus waren verhindert, ſelbſt bei der Synode zugegen zu ſein. Ueber ſolche, die ſich von Pelagius ſchon wieder getrennt hatten, wird noch unten weiter die Rede ſein.

[3]) epist. inter Aug. 183. u. de pecc. orig. n. 10. Der Pabſt ſchildert dort das Verfahren des Pelagius unter anderem mit folgenden Worten: partim vitando suppressit, partim multa in se verba retorquendo tota obscuritate confudit; aliqua magis falsa quam vera ratione ut ad tempus poterat videri purgavit, negando alia, alia falsa interpretatione vertendo.

einhielt. Die Sätze über die Gnade suchte er orthodox auszulegen, und es gelang ihm leicht; die Sätze betreffs der Erbsünde aber leugnete er auf's bestimmteste, gelehrt zu haben. Wir bemerkten nun soeben, es sei eigenthümlich, daß sich bei jedem der beiden Urheber des Pelagianismus ein besonderer Lehrzweig in besonderer Pflege befunden habe: bei Pelagius die Gnadenlehre, bei Cälestius die Lehre von der Erbsünde. Und wir sehen, wie dieses durch die Tactik und die Worte des Pelagius in Diospolis eine Bestätigung zu erfahren scheint. Hat sich etwa der Pelagianismus aus zwei getrennten Grundgedanken zusammengebildet? Augustin ist der Ansicht, daß Pelagius von Anfang an sein System im Allgemeinen fertig gehabt und daß darin die Leugnung der Erbsünde eine hervorragende Stellung eingenommen. Er glaubt, daß der schlaue Mönch seinen Hauptgedanken stets zurückgehalten, daß er denselben durch Cälestius und andere Schüler habe lehren lassen, um dann, wenn man ihn wegen der Erbsündenleugnung belangen wollte, zu erklären: das habe ich nicht gesagt. Auf alle Klagen, Pelagius lehre, der Mensch könne das Gute aus sich, antwortete er, ich schreibe der Gnade Gottes das Gute zu; daß er aber unter Gnade Gottes nur den von Gott gegebenen, natürlich freien Willen verstehe, das verschwieg er. Und geradeso, sagt Augustin, täuschte er die Väter auch betreffs der Erbsünde; denn er verstand unter Erbsünde etwas ganz anderes, als was die Katholiken darunter verstehen. Darum hat er über sich selbst das Anathem ausgesprochen[1]).

[1]) de gestis Pel. n. 47.

Dieſe Anſicht Auguſtin's iſt allgemein angenommen worden. Auguſtin ſelbſt aber fühlte wohl, daß er darin einen gewaltigen Verdacht gegen Pelagius ausſpreche und geſteht die Nothwendigkeit des Beweiſes. „Ich ſehe, daß man mit vollem Rechte von mir verlangt, zu beweiſen, was ich verſprochen habe, ob auch er daſſelbe denkt, was Cäleſtius.“ [1]) Cäleſtius war von Anfang an Gegner der Erbſünde und machte auch keinen Hehl daraus; warum ſoll alſo Pelagius geleugnet haben, daß er keine Erbſünde annehme? Auguſtin ſagt: weil es viel zu ſehr gegen den Glauben der Chriſten würde verſtoßen haben und weil der Schein der Rechtgläubigkeit gefallen wäre, wenn Pelagius die Erbſünde offen geleugnet hätte. Aber man muß doch fragen, wie dann Cäleſtius es wagen konnte, die Erbſünde zu leugnen? Und ſelbſt auf einem Verhöre, welches Cäleſtius im Jahre 412 zu Carthago beſtehen mußte, ließ er ſich nicht zum Bekenntniß der Erbſünde herbei; mindeſtens wollte er die Frage, ob es eine Erbſünde gebe, für eine offene gehalten wiſſen [2]). Verlor nun deßwegen Cäleſtius

[1]) de peccato originali. n. 14. Sed video de me jam justissime postulari, ut quod promisi, utrum et ipse hoc sentiat quod Caelestius, demonstrare non differam.

[2]) Cäleſtius war nicht mit nach Paläſtina gezogen, ſondern in Carthago geblieben. Sein dortiges Auftreten veranlaßte bald zu einem Verhöre gegen ihn; die Anklage vertrat Paulinus, Diakon aus Mailand, der in anderen Angelegenheiten nach Afrika gereiſt war. Cäleſtius ſagte hier: Dixi de traduce peccati dubium me esse, ita tamen ut cui donavit Deus gratiam peritiae consentiam; quia diversa ab eis audivi, qui utique in ecclesia catholica constituti sunt presbyteri. Paulinus verlangte nun, er ſolle die Presbyter nennen, welche an der Erbſünde gezweifelt. Dic nobis nomina eorum. Darauf Caelestus dixit: Sanctus presbyter Rufinus Romae qui

an Anſehen? Im Gegentheile, ihm ſtimmte das Volk viel mehr bei und wollte ſich lieber Cäleſtianer nennen, denn Pelagianer. Alſo hätte Pelagius die Leugnung der Erbſünde nur aus Furcht vor einer kirchlichen Verurtheilung verbergen müſſen. An und für ſich iſt ja dieſes nun wohl möglich; aber wenn es Auguſtin behauptet, Pelagius es leugnet, dann muß erſterer, wie er ſelbſt ſagt, den Beweis erbringen.

Dieſen Beweis verſucht Auguſtin an zwei Stellen. Gegen Ende ſeines Buches de gestis Pelagii n. 57 u. 58 ſchreibt er: Nach der Synode von Diospolis ſchickte mir Pelagius ein Rechtfertigungsſchreiben, in welchem er den Hergang der Verhandlungen auf der Synode darlegte. Er ſagte, daß ihm der Satz des Cäleſtius vorgehalten worden

mansit cum sancto Pommachio: ego audivi illum dicentem: quia tradux peccati non sit. Paulinus diaconus dixit: Est aliquis alius? Caelestius dixit: Audivi et plures dicere. Paulinus diaconus dixit: Dic nominas ipsorum. Caelestius dixit: Non tibi sufficit unus sacerdos? Damit wurde dieſe Erörterung leider abgebrochen. Denn Biſchof Aurelius von Carthago befahl: Reliqua libelli legantur. Vgl. Aug. de pecc. origin. n. 3. Cäleſtius wurde ſchließlich verurtheilt, wiewohl ihm Aurelius, wie dem Pelagius der Biſchof Johannes von Jeruſalem, mit Wohlwollen entgegen kam. Seine Verurtheilung rührte von ſeiner Erbſündenleugnung her. Was nun jenen Presbyter Rufinus anlangt, der die Erbſünde geleugnet haben ſoll, ſo hielten ihn nach der Angabe des Mercator (er ſei ein Syrier geweſen) viele für den Rufinus, Presbyter aus Aquileja (der ſich lange in Syrien aufgehalten hatte). So Noris l. c. cad. 2. Natalis Alexander. Garnier etc. Die Mauriner meinen, es könne ein Rufinus geweſen ſein, der im 66. Briefe des Hieronymus erwähnt, und unter deſſen Namen Jacobus Sirmantus ein Buch gegen die Erbſünde herausgab. cf. not. ad cap. 3 de pecc. origin. De Rubeis, de pecc. origin. c. 5 endlich glaubt, Cäleſtius habe gelogen und einen Gewährsmann ſeiner Lehre angeführt, den es gar nicht gebe.

ſei, wonach Adam durch ſeine Sünde nur ſich ſelbſt geſchadet habe. Für dieſes und die daran geknüpften Sätze brauche ich aber keine Genugthuung zu leiſten, weil ich ſie nicht gelehrt habe. Er will ſie alſo, betont nun Auguſtin, hier auch nicht mehr verurtheilen, wie er es auf der Synode gethan. Warum fügt er nicht, wie dort, hinzu: anathematizo? Aber nein. Am Ende ſeines Schreibens ſagt er noch einmal: Iterum dico, quoniam . . . mea non sunt. Und anſtatt zu wiederholen: Ich verurtheile jene, die ſo denken, ſagt er allgemein: quae autem dixi mea non esse, secundum judicium sanctae ecclesiae reprobo, anathema dicens omni contravenienti sanctae et catholicae ecclesiae doctrinis; similiter et his qui falsa fingentes nobis calumniam commoverunt. Das verſtand ich ſo, fügt Auguſtin bei, als ob er allgemein alles verurtheile, was die Kirche verurtheilen würde. Ich konnte daraus nicht entnehmen, daß er zu Diospolis ausdrücklich die Leugner der Erbſünde mit dem Anathem belegt habe. Und, ſo ſchließt nun der Biſchof von Hippo, mit Abſicht hat Pelagius die allgemeine Wendung gebraucht, damit das Volk nicht wiſſe, er ſei in Diospolis erſt abſolvirt worden, nachdem er gerade die Leugner der Erbſünde ausdrücklich verurtheilt hatte. Zu Diospolis war er hiezu gezwungen worden; hier aber belegt er nur mehr allgemein diejenigen mit dem Anathem, welche der katholiſchen Kirche widerſprechen. Die Leugnung der Erbſünde behält er bei. — An ſich iſt dieſes nur eine Vermuthung Auguſtin's. —

Derſelbe nimmt in der ſpäteren Schrift de peccato originali den Beweis wieder auf. Nach dem Concil von

Diospolis hatte Pelagius ein vierbändiges Werk über die Willensfreiheit geschrieben. Darin hieß es: Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis: capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur et ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit.[1]) Hier ist nun freilich die Erbsünde geleugnet. Wie konnte dann Pelagius zu Diospolis die Leugner der Erbsünde mit den Anathem belegen? Augustin sagt: er hat einen gemeinen Betrug begangen. Pelagius selbst sagt: ich habe auf der Synode zu Diospolis diejenigen verurtheilt, welche sagten, Adam's Sünde habe dem Menschengeschlechte nicht geschadet. Ich bleibe auch dabei. Geschadet hat die erste Sünde dem Menschengeschlechte, aber nicht durch Fortpflanzung, sondern durch das böse Beispiel[2]).

Mit Recht zeigt sich Augustin durch diese Ausrede entrüstet. Haben denn nicht die Väter des Concils gemeint, du gebest die Fortpflanzung zu und nur darum dich freigesprochen? Hinterher kommst du mit der von keinem Menschen geahnten Ausrede? So also wissen wir aus

---

[1]) Das Schreiben an Augustin war ein Rechtfertigungsschreiben. Die Herausgabe der Acten des Concils suchten die Pelagianer zu verhindern. Augustin erhielt dieselben erst später auf eigenes Betreiben. cf. de gestis Pel. n. 1 u. 57.

[2]) cf. de pecc. origin. n. 16 . . . ideo se illa objecta damnasse quia et ipse dicit, non tantum primo homini sed etiam humano generi primum illud obfuisse peccatum, non propagine sed exemplo.

deinem eigenen Munde, daß du ein Verbündeter des Cäleſtius biſt, dasſelbe lehreſt, was er, und es nur ſchlauer zu verbergen gewußt haſt. Recte Caelestii socius judicatus es, cujus manifestas te esse participem[1]).

Und gegen Julian ſagt Auguſtin ſpäter einmal: Nach der Synode von Diospolis lehrte Pelagius anders, als er den Biſchöfen bekannt hatte, und ihr nicktet alle lachend bei[2]). Er will damit ſagen: die eingeweihten Pelagianer wußten des Pelagius geheime Gedanken wohl; ſie waren recht gut unterrichtet, daß er nur zum Scheine die Erbſünde bekannte, die er in Wahrheit von Anfang ſeiner Häreſie an geleugnet hatte.

Was wird man nun über dieſe Folgerung Auguſtins aus jener Stelle des Pelagius de libero arbitrio urtheilen müſſen? Iſt es darnach ſicher, daß Pelagius wirklich ſchon im Jahre 415 der Erbſündenleugnung zugeſtimmt; ja, iſt es darnach ſicher, daß er von Anfang an die Erbſünde verworfen hat? Die Bücher über die Willensfreiheit hat

---

[1]) Numquid haec dicendo verba propter aliud objecta aliter exponendo id agit, ut se judices non fefellisse demonstret? Prorsus non id efficit: tanto enim fefellit occultius, quanto exponit ista versutius. Episcopi quippe catholici quando audiebant hominem anathematizantem eos qui dicunt, Adae peccatum ipsi soli obfuisse, non generi humano, nihil aliud eum facere existimabant, quam id quod catholica ecclesia praedicare consuevit: unde veraciter parvulos in peccatorum remissionem baptizat, non quae imitando fecerunt propter primi peccatoris exemplum, sed quae nascendo traxerunt propter originis vitium. de pecc. origin. n. 17.

[2]) His nebulis illud judicium se putat illusisse Pelagius, vosque ad hoc nefas toto capite annuitis et tot ab illo episcopos irrisos esse videtis. Contr. dol. lic. 1, n. 19.

Auguſtin ſicher nicht vor dem Jahre 417 gehabt. Er ſpricht nun zwar die Vermuthung aus, Pelagius könnte dieſelben ſchon vor dem Concil von Diospolis geſchrieben haben: Et si in judicio tuos cooperuisti libros, tamen post judicium eos edidisti; aber er gibt deutlich genug kurz vorher ſelbſt zu erkennen, daß dieſes eben nur wieder eine Vermuthung iſt: Si autem postea illud opus molitus es, quomodo etc.[1]) Vor dem Jahre 417 iſt überhaupt von dieſem Buche nirgends die Rede[2]). Darin ſtand nun, daß die Sünde Adams durch das böſe Beiſpiel, nicht durch Fortpflanzung geſchadet habe und eine andere ebenſo perfide Bemerkung: deswegen ſeien die Kinder nicht in demſelben Stande, in welchem Adam vor der Sünde geweſen, weil die Kinder ihres Verſtandes und Willens noch nicht mächtig und darum auch nicht fähig ſeien, ein Gebot zu erfaſſen[3]). Niemand kann verkennen, daß hier actenmäßig Pelagius mit der Erbſünde gebrochen hat.

Nun aber erzählt wiederum Auguſtin, daß nach dem Concil von Diospolis Pelagius zur Rede geſtellt worden

---

[1]) de pecc. origin. n. 17 u. n. 15.

[2]) In dieſem Jahre ſchrieb Auguſtin einen Brief an Paulinus von Nola (inter August. 186) in welchem des Pelagius Bücher de libero arb. zuerſt erwähnt werden. Im folgenden Jahre 418 verfaßte Auguſtin dagegen das Buch de gratia Christi. In jenem Briefe aber n. 34 heißt es: Nec in istis libris recentioribus, quos idem Pelagius post illud judicium dicitur edisse ... Pelagius nimmt ja in jener Schrift auch ſchon auf die Vorgänge in Diospolis Bezug!

[3]) cf. de pecc. origin. 16; ideo infantes non in eo statu esse, in quo fuit Adam ante praevaricationem, quia isti praeceptum capere nondum possunt, ille autem potuit; nondumque utuntur rationalis voluntatis arbitrio, quo ille nisi uteretur non ei praeceptum daretur.

ſei von ſeinen eigenen Anhängern, wie er habe ſich zur Lehre von der Erbſünde verſtehen können. Er mußte ſich förmlich verantworten[1]). Ja, was uns am meiſten auffällt, iſt die Nachricht, daß die Pelagianer ihrem Meiſter erklärten: ſie würden lieber ihn im Stiche laſſen, als ſich zur Annahme der Erbſünde bereit finden[2]). Aus ſolchen Mittheilungen erzeugt ſich in der That ein Zweifel, ob Pelagius nur aus Falſchheit in Diospolis die Erbſünde anerkannt hat. Wenn die Anhänger des Cäleſtius ſo ſehr die Oberhand gewannen, wenn ſie ſich nach dieſem nannten, wenn ſie dem Pelagius ganz den Gehorſam kündigen wollten, dann muß doch keine ſo große Beſtimmtheit darüber geherrſcht haben, daß Pelagius in dieſer entſcheidenden Frage mit den Anſichten der Cäleſtianer durchaus immer harmonirt habe.

Doch zählt der Heilige nun noch ein weiteres Beweismoment gegen Pelagius auf, das entſcheidender iſt. Pelagius ſo erzählt er, habe ſich in Rom gar viel mit Reden und Controverſen beſchäftigt[3]), die von ſeinen Zuhörern ſpäter bekannt gemacht und auch namentlich dem Pabſte Zoſimus

[1]) discipulis suis respondet de gest. Pel. n. 16. Sed latiores disputationes ejus in libris, ubi se quantumlibet operiat, plerumque aperire compellitur l. c. n. 20.

[2]) So berichtet Auguſtin an den Biſchof Paulinus von Nola. Quae propterea commemoravimus, quoniam quidem apud vos, vel in vestra potius civitate, si tamen verum est quod audivimus, tanta pro isto errore quidam obstinatione nituntur, ut dicant facilius esse ut etiam Pelagium deserant atque contemnant, qui haec sentientes anathematizavit, quam ab hujus sententiae, sicut eis videtur, veritate discedant. ep. inter Aug. 186 n. 29.

[3]) Alia quoque ipsius in urbe Roma, ubi diutissime vixerat atque in his fuerat prius sermonibus contentionibusque versatus, cura fidelium fratrum prolata patuerunt. de pecc. origin. n. 24.

mitgetheilt ſeien[1]). Unter dieſen Streitreden habe er auch geäußert: Wenn Adams Sünde den nicht Sündigenden geſchadet hätte, dann müße Chriſti Gerechtigkeit auch den nicht Glaubenden nützen. Si Adae peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi justitia etiam et non credentibus prodest[2]). Dieſer Satz ſteht nun auch in dem ſchriftlichen Commentare des Pelagius zum Römerbriefe; aber dort in der Form, daß er als ein Einwand Anderer gegen die Erbſünde aufgeführt wird. In dem ſchriftlichen Commentare nämlich bemerkt Pelagius, daß diejenigen, welche die Erbſünde nicht annehmen wollen, jenen Einwand dagegen erheben[3]). Indeß Auguſtin fragt: Et ea quidem in ipsis quasi expositionibus non ex sua persona est ausus objicere? und er bemerkt: er hat es dort auch geſagt, wo er Vielen ſehr bekannt war und nicht verbergen konnte, was er meint und ſagt. Sed ibi hoc dicebat, ubi multis notissimus erat et quid sentiret ac diceret, latere non poterat[4]).

Und hiebei müſſen wir nun auf die frühere Schrift Auguſtins de gestis Pelagii wieder zurückgreifen, worin er

[1]) ibid. quae litteris suis, quas conscripsit per orbem catholicum perferendas papa Zosimus exsecranda, sicut legere potestis, adtexuit.

[2]) ibidem.

[3]) cf. de peccat. merit. et remiss. lib. 3, n. 2, Hi autem qui contra traducem peccati sunt, ita illam impugnare nituntur: Si Adae, inquiunt, peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi justitia non etiam credentibus prodest; quia similiter, immo et magis dicit per unum salvari, quam per unum ante perierunt. Dieſen Commentar zu den Briefen Pauli hatte Pelagius im Jahre 409 verfaßt.

[4]) de peccat. origin. n. 24.

erzählt, daß zu jenen Gewährsmännern, welche die Leugnung der Erbsünde von Pelagius gehört hatten, die zwei Jünglinge Timasius und Jacobus gehörten[1]), die von Pelagius für das Leben der Asceſe gewonnen waren[2]). Sie traten ſpäter mit Auguſtin in Verbindung, wahrſcheinlich weil Cäleſtius ſchon verurtheilt war und ihnen des Pelagius Lehre anſtößig wurde. Auguſtin warnte ſie und ſie ſchickten ihm nun eine Schrift des Pelagius de natura, in welcher ſich die Erbſünde auf das Unzweideutigſte geleugnet findet[3]). Dort ſteht ſchon die Erklärung, daß die Sünde Adam's nur durch die Nachahmung geſchadet habe[4]) und dort iſt überhaupt der Beweis für die Freiheit des Menſchen aus der vorgeblichen Unmöglichkeit der Erbſünde hergenommen[5]). Auguſtin hat dieſe Schrift weitläufig wiederlegt[6]) und dadurch den Timaſius und Jacobus, adolescentes honestissime natos et institutis liberalibus eruditos[7]), ganz für die Orthodoxie wieder gewonnen.

---

[1]) de gest. Pel. n. 47. Deinde quis eorum, qui eum ista non solum aliquando tenuisse, verum etiam docuisse noverunt . . . Ecce, ut alios taceam, Timasium et Jacobum.

[2]) vgl. de nat. et. grat. n. 1; ferner de gest. Pel. n. 48 u. 49: epist. inter Aug. 179.

[3]) Den Inhalt dieſer Schrift hat uns Auguſtin de nat. et. grat. der Hauptſache nach mitgetheilt.

[4]) cf. de nat. et grat. n. 10. non propter peccatum nascendi origine adtractum sed propter imitationem dictum est.

[5]) Den Inhalt werden wir ſpäter erfahren.

[6]) Auguſtin ſagt, daß er alle andere Arbeit habe liegen laſſen, um dieſer Schrift ſofort entgegen zu treten. de nat. et grat. n. 1.

[7]) cf. epist. 179; ferner vgl. den Brief, in welchem die beiden Jünglinge dem heiligen Auguſtin Dank ſagen. de gest. Pel. n. 48. In ſeiner Gegenſchrift nannte Auguſtin des Pelagius Namen gar nicht, weil er meinte, den Lehrer ſelbſt durch Schonung am leichteſten wieder gewinnen zu können. cf. epist. 186 n. 1 u. de gest. Pel. n. 47.

Nach dem Zeugniß dieser Schrift steht nun die große Lüge des Pelagius zu Diospolis fest. Hätte er das Anathem nur über solche gesprochen, sagt Augustin[1]), die zur Zeit des Concils die Erbsünde noch leugneten, so könnte man annehmen, er habe sich eines Besseren bekehrt; da er aber sogar mit dem Banne Alle belegte, die jemals die Erbsünde geleugnet hatten, so hat er sich offenbar in seinen Fluch selbst miteingeschlossen. Man könnte nun annehmen, Pelagius sei auf der Synode selbst momentan schwankend geworden, wie es das Mißtrauen, welches seine eigenen Anhänger ihm entgegenbrachten, beinahe zu bestätigen scheint; allein, da er auch jene mit dem Anathem belegte qui aliquando sic tenuerunt, so bleibt das Maß seiner Lüge trotzdem voll. Wäre auch Pelagius wirklich in seiner eigenen Meinung zu Diospolis irre geworden, war er vielleicht geneigt, die Erbsünde anzuerkennen, es steht fest, daß er sie vorher schon geleugnet hatte. Und weil er log, indem er sagte, er habe die Erbsünde früher nicht geleugnet, und weil er gleich nach der Synode die Leugnung der Erbsünde wieder fortsetzte, so wird auch das eine Lüge gewesen sein, daß er sie in jenem Augenblick des Verhöres anerkannt habe.

Muß man nun also dem heiligen Augustin beistimmen und dem heiligen Hieronymus und allen Autoren, welche sagen, daß Pelagius von dem ersten Aufkeimen seiner Häresie an die Erbsünde verworfen habe? Es heißt in der That, ihm viel zutrauen, wenn man annimmt, durch volle

[1]) de gest. Pel. n. 47. Hinc est quod nunc moleste fero, in hoc judicio dixisse illum quodam loco, Anathematizo illos qui sic tenent aut aliquando tenuerunt.

zehn Jahre habe er seine Schüler, seine Vertrauten in's Feuer geschickt und sich selbst vor unvorsichtigen Aeußerungen gehütet. Ein solches Spiel, dessen üblen Ausgang er doch vorhersehen mußte, ist fast unglaublich, und darum sind wir der Begründung jener Ansicht der Väter nachgegangen. Hörten wir ja doch ein solches Lob über Pelagius, der noch auf der Synode zu Diospolis eine lange Reihe von bischöflichen Empfehlungsbriefen vorlesen konnte[1]), daß dieser Betrug vollends unglaublich erscheint. Es sei nun auch ausdrücklich erwähnt, daß der Beweis, Pelagius habe von Anfang an die Erbsünde geleugnet, in jenen Ausführungen nicht erbracht ist. Augustin hat nur bewiesen, daß Pelagius die Erbsünde schon vor der Synode von Diospolis verworfen, also auf der Synode auch in dieser Frage gelogen habe. Und es mag die Vermuthung gestattet sein, daß Pelagius sich vielleicht doch nur der größeren Entschiedenheit des Cälestius angeschlossen habe. Man muß überhaupt nicht außer Acht lassen, daß die Pelagianer eine auffallende Bekanntschaft mit den griechischen Vätern bekunden. Es ist die Vermuthung ausgesprochen worden[2]), Pelagius sei vielleicht vor seinem römischen Aufenthalte schon im Orient gewesen; so versteht er sich auf die Griechen zu berufen. In der griechischen Kirche war aber der Begriff der Erbsünde ein mangelhafter. Sie lehrten das Erb-

---

[1]) Quid enim ei prosunt tantae ejus laudes in epistolis episcoporum, quas pro se commemorandas, vel etiam legendas atque allegandas putavit. de gest. Pel. n. 20.

[2]) Der theologische Verkehr des Abendlandes und Morgenlandes war ein ziemlich reger. vgl. auch Kihn a. a. O. S. 42. Anm. 3.

verderben, die Schuld der Erbsünde aber fand bei ihnen eine schwache Betonung. Ein Verderben durch die Sünde Adams wollte nun Pelagius auch wohl zugeben, es sollte ihm aber in dem schlechten Beispiele des ersten Menschen bestehen; was er aber absolut leugnete, war die Schuld[1]).

Bedenkt man nun, wie sich Pelagius auch in der Gnadenlehre mehr an die Griechen anschloß, so wird es sich betreffs der Erbsünde wohl auch so verhalten. Solche Lehrrichtungen, wie sie der Pelagianismus vortrug, scheinen im Mönchsthum in etwa vorbereitet gewesen zu sein; wie schnell nun diese Lehre in Pelagius complet geworden ist, oder wie sie sich allmälig entwickelt hat, das ist uns in durchaus sicherer Weise nicht überliefert worden. Augustin sagt, die ganze extreme Lehrrichtung war vom Anfang des fünften Jahrhunderts an in Pelagius vollendet und er trieb falsches Spiel. Unsere Vermuthung soll nicht beanspruchen, ein Gegengewicht gegen Augustinu's Angaben zu sein; allein die hier vorgelegte Frage zeigt, welche Bedenken sich gegen diese Beurtheilung des Pelagius ergeben. Für die spätere Entwickelung des Pelagianismus ist die Beantwortung dieser Frage freilich ohne großen Belang; denn von der Zeit der Synode zu Diospolis war die Leugnung der Erbsünde, wie urkundlich zu beweisen ist, in der Lehre auch des Pelagius enthalten und wir haben

---

[1]) Der Begriff der Erbsünde, bemerkt sehr treffend Wörter a. a. O. S. 153 ff., ist ein zusammengesetzter. Bis die Theorie ihn vollendet und genau begrenzt hatte, dauerte es sehr lange. Die griechischen Väter faßten gegenüber dem Manichäismus ꝛc. die Erbsünde mehr als Strafe auf.

damit zu rechnen. Wie es indeß vorher war, iſt nicht ſo ausgemacht[1]).

[1]) Nach der Synode von Diospolis traute man dem Pelagius jeden Betrug zu und auch daher mag es kommen, daß man ihn für einen Lügner von Anfang an hielt. Die Schilderungen ſeines Charakters aus der Zeit vor 415 und nach dieſem Jahre laſſen ſich gar nicht miteinander vereinigen. Auguſtin weiß im Anfange nur Gutes. Außer der ſchon angeführten Stelle mag noch folgende Platz finden. Auguſtin ſchreibt an den Tribun Marcellinus zu Carthago, den Verfechter der katholiſchen Kirche in Afrika: „Siehſt du nicht, wie Pelagius dieſes alles nicht aus ſeiner Perſon, ſondern aus anderen in ſeine Schriften aufgenommen hat? Er wußte ſo gut, daß dieſes eine Neuerung ſei, die gegen die alte der Kirche eingepflanzte Lehre aufzutreten begann, daß er ſelbſt ſie zu bekennen, ſei es aus Ehrfurcht, ſei es aus Furcht, unterließ.“ Und er nennt ihn einen heiligen Mann, der nicht geringe Fortſchritte in der Tugend gemacht habe. de pecc. merit. et remiss. lib. 3, n. 6 u. n. 1. Später mißtraute ihm Auguſtin ganz. Droſius l. c. nennt ihn ministrum mensarum, balneis epulisque nutritum; und Hieronymus gar: Albinum canem, grandem et corpulentum et qui calcibus magis possit saevire quam dentibus, in praef. lib. 3 in Jerem. — In den Retraktionen iſt das Urtheil Auguſtins auch wieder ein unbeſtimmteres: quae in suis scriptis non ex persona sua posuit, sed quid ab aliis diceretur exposuit; quae tamen postea jam haereticus pertinacissima animositate defendit. Retract. lib. 2, c. 28.

Zweiter Abſchnitt.

Die Schriften der Pelagianer und ihr Inhalt im Allgemeinen.

Capitel I.

Die Schriften des Pelagius und Cöleſtius.

Haben wir in dem Bisherigen das erſte Werden des Pelagianismus verfolgt, ſo ſeien nun, ehe wir die Lehrentwickelung detaillirt auseinanderlegen, die Quellen des Folgenden im Allgemeinen beſprochen. Wir nannten ſchon die Eulogien, welche zwar keine große Ausbeute liefern, und außer den Briefen an die Biſchöfe Paulinus und Conſtantius noch die vier Bücher des Pelagius de libero arbitrio und die Commentare zu Briefen Pauli[1]), endlich die Schrift de natura.

Als Pelagius den heiligen Auguſtin in Hippo nicht traf und in Carthago keine Zuſammenkunft mit demſelben erreichen konnte, ſchickte er ihm im Jahre 411 oder 412 von Paläſtina aus einen Brief[2]). Es war ihm eben um das Vertrauen Auguſtins, auf den die ganze Kirche ſchaute, ſehr zu thun. Dementſprechend waren alle Anzüglichkeiten in dem Briefe vermieden und Pelagius ſagte dem berühmten

[1]) Dieſe Commentare hatten mehr erbaulichen Zweck. Nur aus dem Commentar zum Römerbrief iſt uns Einiges von Auguſtin de pecc. merit. und von Sirmondus cf. app. p. 42 aufbewahrt. Die Commentare ſelbſt befinden ſich, aber in unechter und darum faſt werthloſer Form, in den Werken des Hieronymus. Caſſiodor hat alles Verfängliche daraus geſtrichen.

[2]) Den Brief ſelber haben wir nicht mehr; über den Inhalt macht aber Auguſtin u. A. folgende Bemerkung: litteris suis talia quaedam in me bona multum benigneque laudaverat. de gest. Pel. n. 51.

Lehrer nur Schönes[1]). Auguſtin beantwortete den Brief, wünſchte dem Pelagius vor Allem Gottes Gnade, ſagte, daß Pelagius für ihn beten möchte, damit er durch Gottes Gnade ein ſolcher würde, wie ihn Pelagius in unverdienten Lobſprüchen jetzt ſchon ſchildere. Dieſes ſchrieb ich ihm mit Abſicht, ſagt Auguſtin, weil ich von ſeiner irrigen Meinung über die Gnade ſchon gehört hatte, und weil ich ihn ermahnen wollte, ohne ihn zu verletzen[2]).

Zwei andere Schriftſtücke des Pelagius aber ſind zu verzeichnen, in welchen ſeine Lehre über Natur und Gnade ausführlicher zur Behandlung kommt: ein Troſtbrief an die Wittwe Livania und ein Belehrungsbrief an die Nonne Demetrias[3]).

---

[1]) Die Antwort Auguſtin's hat folgenden Wortlaut: Domino dilectissimo ac desideratissimo fratri Pelagio, Augustinus in Domino salutem. Gratias ago plurimum, quod me litteris tuis exhilarare dignatus es et certum facere de salute vestra. Retribuat tibi Dominus bona, quibus semper sis bonus et cum illo aeterno vivas in aeternum, Domine dilectissime et desideratissime frater. Ego autem, etsi in me non agnosco praeconia de me tua, quae tuae benignitatis epistola continet: benevolo tamen animo erga exiguitatem meam, ingratus esse non possum: simul admonens ut potius ores pro me, quo talis a Domino fiam, qualem me jam esse arbitraris. Et alia manu: Memor nostri incolumis Domino placeas, Domine dilectissime et desideratissime frater. de gestis Pel. n. 52.

[2]) Et ego quidem in epistola mea quam protulit non solum ab ejus laudibus temperavi, sed etiam, quantum potui sine ejus commotione quaestionis, de Dei gratia recte sapere admonui. l. c. n. 51.

[3]) Der Brief an Demetrias iſt im zweiten Bande der Werke Auguſtins nach den Maurinern enthalten. Ebenſo findet er ſich in den Werken des heiligen Hieronymus von Vallarſin, da man dieſen Brief (wie des Pelagius Commentare zu den Briefen Pauli) längere

Der erſtere, welcher zwar von Pelagius iſt abgeleugnet worden, jedoch mit Sicherheit als von ihm herrührend betrachtet werden kann[1]), iſt geſchrieben etwa im Jahre 412[2]), alſo ſchon in Paläſtina, wo Pelagius nicht aufhörte, ſeiner Lehre Geltung zu verſchaffen[3]). Hätten die Väter von

Zeit dem Hieronymus zuſchrieb. Daß die epist. ad. Demetriadem von Pelagius ſtammt, ergibt ſich aus Aug. de gratia Christi c. 37 u. 38. Er iſt beſonders edirt von Semler, Halle 1775. — Aus dem Briefe an Livania ſind nur mehr Bruchſtücke erhalten. In dem Exemplar, das Auguſtin hatte, war die Adreſſation nicht angegeben, cf. de gestis Pel. n. 19; wir wiſſen aber aus Mercator, commonit. de Caelest., daß ſie Livania hieß. Hieronymus citirt einige Sätze daraus in dialogo tertio contr. Pel. vide in append. p. 58.

1) cf. de gestis Pel. n. 19. Auguſtin ſagt, man müſſe annehmen, entweder daß Pelagius mit der Ableugnung der Schrift ſich einer Lüge ſchuldig gemacht habe (restare videbatur ut Pelagium potius in episcopali judicio crederemus fuisse mentitum) oder daß vielleicht ein Anderer unter dem Namen des Pelagius geſchrieben. Doch ſagt er, daß die Ueberbringer des Buches erklärt, ſie hätten nie einen anderen Verfaſſer als den Pelagius nennen hören. Hieronymus glaubt der Leugnung des Pelagius gar nicht. Quae duo capitula orationis et laudis soles cum tuis jurare discipulis, non esse tua, cum perspicue in eis stili tui splendor eluceat . . . Et quis ille tanti erit ingenii, ut leporem sermonis tui possit imitari. Deine Schüler haben deine Bücher abgeſchrieben und ſo kannſt du leicht auf dieſe wälzen, was Anſtoß erregt. in dial. tert. Im Gegenſatze zu dieſer Bemerkung des Hieronymus wird uns von anderer Seite berichtet, des Pelagius Stil ſei ſchwerfällig geweſen. Man nimmt darum auch wohl an, die Redaction ſeiner Schriften habe er Schülern übertragen.

2) Auguſtin ſchreibt im Jahre 416 de gestis Pel. n. 19: Affirmabant autem illi qui protulerunt codicem, ante quatuor ferme annos se istos tamquam Pelagii libros habere coepisse. Alſo war der Brief im Jahre 412 ſicher ſchon geſchrieben.

3) In Paläſtina war Pelagius nicht nur durch Schriften thätig, ſondern er ſuchte vor Allem perſönlichen Anſchluß an hervorragende Männer. So wurde er auch mit Hieronymus perſönlich bekannt. vide app. p. 52 sq. ne veterem laedere videamur necessitudinem.

Diospolis, ſagt Auguſtin, dieſen Troſtbrief an Livania gekannt, fürwahr, ſie hätten ſich von Pelagius nicht täuſchen laſſen[1]).

Die Bruchſtücke, welche uns Auguſtin, Hieronymus und Mercator aufbewahrt haben, lauteten ſo: „Bei dir möge die Frömmigkeit einen Platz finden, wie ſie ihn nirgends findet und die als Fremdling umherwandelnde Gerechtigkeit finde endlich in dir einen Wohnſitz! Die Wahrheit, die bereits niemand mehr erkennt, ſei dir Dienerin und Freundin, und das Geſetz Gottes, von faſt allen Menſchen verachtet, werde von dir allein geehrt. O! du Glückliche und Selige, wenn die Gerechtigkeit, die man nur im Himmel für möglich halten ſollte, bei dir allein auf Erden gefunden wird.“ Hieronymus kann ſeinen Zorn ſchon nicht mehr verbergen, da er dieſes lieſet. „Iſt das lehren oder tödten?“ ſagt er. Solche Schmeicheleien einer Wittfrau zu ſagen, erröthеſt du nicht? Pelagius hatte es aber noch ärger gemacht. „Jener erhebt würdig die Hände zu Gott, jener gießt das Gebet mit gutem Gewiſſen aus, der ſagen kann: Du weißt, o Gott! wie heilig und unſchuldig und rein von aller Belaſtung, Unrecht und Raub die Hände ſind, ſo ich zu dir erhebe, wie gerecht und rein die Lippen und frei von aller Lüge, durch welche ich Dir die Bitte darbringe, daß Du Dich meiner erbarmeſt.“ „Iſt das“, ſagt Hieronymus, „das Gebet eines Chriſten oder eines Phariſäers?“ Es iſt ein tumor superbiae und eine audacia orandi[2]).

---

[1]) de gestis Pel. n. 19.

[2]) Hieronymus in dial. tert. contr. Pel. Docere est hoc an occidere? Eidem adulans viduae non erubescis dicere? . . .

Die Synode von Diospolis hatte in dem Anklagelibell gegen Pelagius dieſe Sätze vor ſich als Beweiſe für die pelagianiſche Ueberhebung der menſchlichen Freiheit und des menſchlichen Verdienſtes[1]). Pelagius leugnete, daß er dieſe Sätze jemals geſprochen oder geſchrieben habe[2]). Verurtheilſt du denn diejenigen, welche ſo lehren? Pelagius antwortete: ſoll ich Thoren mit dem Anathem belegen? Häretiker ſind ſie nicht, denn es iſt kein Dogma[3]). Die Biſchöfe gaben ſich zufrieden. Sie konnten nicht beweiſen, daß Pelagius die Sätze geſchrieben habe, denn es war ihnen kein Exemplar dieſer Schrift überreicht worden[4]). Daß aber Pelagius hier die Unwahrheit ſagte, als er die Schrift leugnete, darüber ſind die Gewährsmänner genügend einig. Mercator hat ferner noch folgende Stellen aus derſelben uns erhalten: „Die Dienerin Chriſti muß der Einfalt folgen, nicht jener, die mehr Thorheit als Einfalt iſt, ſondern jener, von welcher die Schrift ſagt: Geſegnet iſt jede einfältige Seele (Sprüchw. 11, 25). Dahingegen ſagt die Schrift an einer anderen Stelle: Verflucht ſei jeder Menſch, der nicht verharrt in allem, was im Geſetze geſchrieben iſt,

---

Christiani haec est an Pharisaei superbientis oratio? Außerdem iſt zu vergleichen Aug. de gest. Pel. n. 16 und Mercator in commonitorio alio.

[1]) de gest. Pel. n. 16.

[2]) Reliqua vero quae subjacerunt neque in libris nostris sunt, neque talia unquam diximus. ibid.

[3]) His auditis synodus dixit: Quoniam negas te talia scripsisse, anathematizas illos qui sic tenent? Pelagius respondit: Anathematizo quasi stultos non quasi haereticos? si quidem non est dogma. ibid.

[4]) l. c. n. 17 u. 19.

ſo daß er es ausführt (Deut. 27, 26). Hier iſt gezeigt, jene ſei die wahre Einfalt, die Gottes Gebote nicht mit unvernünftigem Sicherheitsgefühl verachtet, ſondern jene, ſo die Vorſchriften des Geſetzes mit weiſer Furcht bewahrt. Indem alſo geſagt iſt, verflucht ſei, wer nicht verharrt in dem, was geſchrieben iſt, iſt im Gegentheil gemeint, geſegnet wolle der nicht ſein, der nicht alle Vorſchriften hält. Wenn nun jeder Einfältige geſegnet iſt, ſo iſt der Einfältige derjenige, welcher alle Geſetzes-Vorſchriften erfüllt. cf. l. c.

Auch dieſer Paſſus will nichts anderes, als den Ton auf die ſelbſteigene Erfüllung des Geſetzes legen, die Freiheit des Menſchen auf Koſten der Gnade emporheben. Es iſt in all' dieſen Stellen von der Gnade keine Rede. Iſt es auch wenig, was uns aus der mehrere Bände umfaſſenden[1]) Schrift an Livania erhalten iſt, es ſpricht deutlich genug. Als letzter Fingerzeig ſteht noch folgender Satz bei Mercator, der einen alten Gedanken in neuer Klarheit ausdrückt: „Haß, Fluch, Neid, Lüge, Verkleinerung und der Verkleinerung Glauben ſchenken, wird für eine geringe oder gar keine Sünde gehalten; die aber ſo denken, vergeſſen, daß auch die Uebertreter eines geringen Geſetzes nach der Schrift der Hölle überantwortet werden. Denn es iſt bekannt, daß der Herr gelehrt hat: wer ſeinem Bruder ſagt: Thor oder Raka wird ſchuldig ſein der Hölle." — Fürwahr, eine große Freiheit und leichte Selbſtbeſtimmung des Menſchen muß vorausgeſetzt werden, wo jede,

[1]) de gest. Pel. n. 16.

auch geringe Uebertretung als der Hölle werth angesehen wird. Wir kennen indeß diesen Satz schon in der viel dunkleren Form: Am Tage des Gerichtes seien die Ungerechten und die Sünder nicht zu verschonen, sondern mit ewigem Feuer zu bestrafen.

Eine größere Ausbeute liefert uns der Brief an die Nonne Demetrias, der ganz erhalten ist. Da sich diese Frau, zum Staunen der Welt[1]), entschlossen hatte, den Schleier zu nehmen, ließ Pelagius die günstige Gelegenheit, „unter den Schwänen zu singen", wie Cardinal Noris sich ausdrückt[2]), um seine Ansichten über Moral und christliche Vollkommenheit darzulegen, nicht entwischen. Man kann diesen langen Brief als das Paradigma der eigentlich dem Pelagius eigenen Lehre ansehen[3]). „So oft ich", fängt er nach einigen einleitenden Worten an, „über die Einrichtung der Sitten und heilige Lebensführung reden soll, pflege ich zuerst die Macht und Qualität der Natur zu zeigen und darzulegen, was diese zu bewirken vermag; dann erst den Geist des Zuhörers zu den Tugendarten anzustacheln, damit er nicht vergeblich zu demjenigen gerufen wird, wovon er

---

[1]) Ihre glänzenden Verhältnisse kennen wir aus den Briefen des Pelagius, Augustinus, Alypius und Hieronymus. Alle diese schrieben an Demetrias, eine junge Römerin, die ebenfalls vor der Zerstörung Rom's nach Carthago geflohen war. Eine Rede Augustin's über die Jungfrauschaft bestimmte sie, die bereits vorbereitete Heirath aufzugeben und den Schleier zu nehmen. Sie wurde unterstützt in ihrem Vorhaben von ihrer Mutter Juliana und ihrer Großmutter Proba. Ihr Vater hatte Olybrius geheißen.

[2]) Ut caneret inter olores. Noris histor. Pel. lib. I. c. 5.

[3]) Er wurde verfaßt im Jahre 413 oder 414. Vgl. die Einleitung zu dem Briefe in der Maurinerausgabe.

von vornherein meint, daß es ihm unmöglich ist. Denn niemals vermögen wir den Weg der Tugend zu wandeln, wenn wir nicht die Hoffnung als Führer haben." Und er fährt fort: „Zuerst wollen wir also die fundamenta sanctae ac spiritalis vitae legen, daß nämlich die Jungfrau ihre Kräfte erkenne, die sie dann gut wird üben können, wenn sie gelernt hat, daß sie dieselben besitze. Denn die besten Anstachelungen des Geistes sind es, wenn man jemanden belehrt, er könne, was er begehre."

So, führt der Mönch dann aus, ist die beste Ermahnung im Kriege der Hinweis auf die Heeresstärke. Um die Macht des Menschen zu erkennen, muß man zunächst bedenken, daß Gott ihn erschaffen hat. Und zwar hat ihn Gott besser gemacht als alles Andere, er hat ihn nach seinem Ebenbild geschaffen und ihm die ganze übrige Schöpfung unterworfen. An Körperkraft steht er dem Thiere nach, aber Gott donavit eum melius intus ratione et prudentia, und dadurch dient er Gott, wodurch er die Thiere beherrscht. Ein freier executor justitiae soll er sein. Gott gab dem Menschen die freie Wahl zwischen Gut und Bös, er legte Leben und Tod vor ihn (Deut. 30), der Mensch kann sich für das Eine oder Andere entscheiden und in dieser Freiheit in hac utriusque partis libertate besteht die Zierde der vernünftigen Seele. Das ist die Ehre, das die Würde der Natur, daher verdienen die Guten Lob und Preis. Daß wir Böses thun können, ist ein Vorzug unserer Natur, denn dadurch wird das Gute erst recht verdienstlich. Alles Andere hat nur die conditio necessitatis, die vernünftige Creatur aber auch die conditio volun-

tatis. Durch dieſe waren ſchon die Philoſophen keuſch, geduldig, beſcheiden, freigebig, hatten alle Tugenden; der Chriſt aber kann und ſoll ſie noch viel eher haben, da er durch Chriſtus iſt belehrt worden für ſein Leben und ſeine Natur.

Die Natur und die natürliche Beſchaffenheit der Seele gibt ſich ſelbſt Zeugniß, indem der Menſch bei der Sünde erröthet und vom Gewiſſen gequält wird, hingegen bei guten Thaten froh, furchtlos iſt, und wenn ſie geheim ſind, wünſcht, daß ſie offenbar werden. Est enim, inquam, in animis nostris naturalis quaedam, ut ita dixerim sanctitas, quae velut in arce animi praesidens, exercet mali bonique judicium, et ut honestis rectisque actibus favet, ita sinistra opera condemnat. Von dieſem natürlichen Geſetze, wodurch der Menſch ſich leitet, redet der Apoſtel im Römerbrief (cap. 2), durch dieſes gefielen die Menſchen Gott von Adam bis auf Moſes.

Pelagius führt dann mehrere Beiſpiele frommer Männer aus der vormoſaiſchen Zeit an, denen die Schrift ſelbſt das Zeugniß der Tugend und Gerechtigkeit gibt: Abel, Henoch, Noe, Melchiſedech, Abraham, Lot, Iſaac, Jacob, Joſef und Job, famosissimus ille athleta Dei. Ueber den letzteren, deſſen große Tugenden er einzeln aufzählt, ruft er aus: „O! Mann, evangeliſch vor dem Evangelium, apoſtoliſch vor den Befehlen der Apoſtel . . . .; du haſt die verborgenen Schätze der Natur aufgeſchloſſen, ſie uns vorgelegt und gezeigt, was wir alle aus uns ſelbſt vermögen.

So bezeugt auch die Schrift ſonſt durch ihre Lehre, daß der Menſch ſündige nicht durch Nothwendigkeit der

Natur, ſondern durch ſeinen Willen. Mit Nachdruck betont dies die Schrift bei Jeruſalem. — Eben weil es dem Menſchen freiſteht, zu thun, was er will, ſündigte Adam, Henoch aber blieb gerecht, ſündigten die Sodomiter, Loth aber enthielt ſich der Sünde. Die Natur war ſo gut von Gott geſchaffen, daß ſie gar keiner Hülfe bedurfte; nicht einmal das äußere Geſetz hatte ſie nothwendig, um das Gute zu erkennen und zu erwählen. Wenn Gott wollte, daß der Menſch gerecht ſei, mußte er deſſen Natur gewiß auch hiezu hinreichend ausſtatten. — Als aber des Menſchen Erkenntniß durch lange Gewohnheit der Sünde dunkel und ruſſig geworden war, gab Gott das moſaiſche Geſetz, damit der Menſch ſich an dieſer Grenze orientire und zu früherem Glanze wieder zurückzukommen trachte. Was uns nämlich am meiſten im Guten hindert, iſt die Gewohnheit des Böſen. Gegen dieſe kam Gott zuerſt durch das Geſetz zu Hülfe, zuletzt aber durch Jeſus Chriſtus unſern Erlöſer. „Er hat uns belehrt durch ſeine Gnade; durch ihn ſind wir wiedergeboren zu beſſeren Menſchen, ſind durch ſein Blut ausgeſöhnt und gereinigt, durch ſein Beiſpiel zu vollkommenem Leben angeſtachelt.“

Hiemit ſchließt Pelagius die Schilderung der Natur und geht zu den Forderungen über, welche an ein vollkommenes Chriſtenleben gemacht werden müſſen. Für ſpätere Orientirung iſt es nothwendig, daß wir einige der Hauptſätze hier anführen. Was er ſich unter Freiheit denkt und was unter chriſtlicher Gnade, das iſt in den obigen Sätzen angedeutet. Gott ſchuf den Menſchen gut, gab ihm Freiheit, Vernunft und alle natürlichen Kräfte, die ihm zur

Ausübung der Gerechtigkeit nothwendig waren. Als der Menſch durch lange Gewohnheit der Sünde ſeine natürlichen Kräfte und namentlich ſeine Erkenntniß geſchwächt hatte, gab ihm Gott das Geſetz zu Hülfe. Endlich war aber Chriſtus dem Menſchen das Vorbild und Beiſpiel eines gerechten Lebens, belehrte ihn außerdem durch Wort, — da nun du, ſo ſchreibt er an Demetrias, nicht die Gewohnheit der Sünde gehabt haſt, trotzdem aber die Lehre und das Beiſpiel Chriſti benutzen kannſt, um wie viel weiter kannſt alſo du in der Frömmigkeit kommen, als es die Gerechten des Alten Bundes oder irgend einer, der ſich erſt von der Gewohnheit befreien muß, können!

Pelagius ſagt dann ferner, daß wir durch Chriſtus von der Sünde gereinigt und zu beſſeren Menſchen wiedergeboren werden.

Bei den Forderungen des moraliſchen Lebens werden nun Gebot und Rath unterſchieden. Pelagius fordert nicht die Ausführung auch des Gerathenen als Pflicht. Von dem Gerathenen, ſagt er, heißt es: wer es faſſen kann, faſſe es; von dem Gebotenen aber: jeder Baum, der nicht gute Früchte bringt, wird ausgehauen und in's Feuer geworfen. Wichtiger alſo und nothwendiger, als das Gerathene, iſt das Befohlene. Von dem Befohlenen aber darf man nicht das Eine für gering ſchätzen, das Andere für wichtig halten. Gott hat alles befohlen und die Uebertretung irgend eines Geſetzes iſt ein Unrecht gegen den Befehlenden. Der Apoſtel ſagt: omnia facite sine murmuratione et haesitatione (Philipp. 2, 14); wie Bedienſtete des Königs ſich geehrt fühlen durch einen Auftrag

ihres Herrn, bereit ſtehen, bis ihnen befohlen wird und nicht kleine Gebote vernachläſſigen, ſo ſoll auch der Menſch jeden Befehl Gottes für wichtig halten und ihn mit Freuden erfüllen. Wehe aber dem, der ſagt, es ſei das Joch Gottes ſchwer. Gott wußte, was wir leiſten können; und ſagen: er wollte nicht vor allem unſer Glück, iſt eine Blasphemie. Wahr iſt leider nur, daß die Menſchen ſich gewöhnlich um alles mehr bemühen, als um Fortſchritte in der Tugend!

Anreizungsmittel zur Tugend ſoll uns außer der Erkenntniß unſerer Kräfte der winkende ewige Lohn ſein. Nach Verſchiedenheit unſerer Verdienſte wird auch die Belohnung eine verſchiedene ſein: die Einen werden ſein an Klarheit wie die Sonne, Andere wie der Mond, Andere wie die Sterne (2. Cor. 15, 41). Und auch das iſt zu bedenken, daß der Chriſt durch die Taufe ein koſtbares Kleid erhalten hat, welches er um ſo ſorgfältiger vor Flecken bewahren muß.

Nachdem ſodann mehrere Tugenden beſprochen worden, mahnt Pelagius, daß man in allen Dingen Maß halten müſſe, man könne des Guten auch zu viel thun. Die Vollkommenheit werde nur durch lange, eifrige Gewohnheit erreicht. Hinderniſſe in der Tugend ſind die ſchlechte Gewohnheit und die Nachſtellungen des Teufels, die deſto größer werden, je mehr der Menſch nach Vollkommenheit ſtrebt. Dieſe Aeußerung müſſen wir uns für Späteres merken und noch mehr die Erklärung, daß gula et libido wegen der damit verbundenen voluptas die gefährlichſten Feinde des Seelenheiles ſind[1]). Es ſei namentlich hervor-

[1]) epist. ad Demetr. c. 18.

gehoben, daß Pelagius in drei Capiteln[1]) des Briefes über die Sündhaftigkeit und die Vermeidung der delectatio morosa spricht. Wie bedeutsam dieses ist, wird sich später herausstellen.

Noch einmal weis't Pelagius auf den winkenden himmlischen Lohn hin; klagt darüber, daß in jener Zeit alles Gute mit so viel Schmeichelei belohnt werde, warnt die Demetrias vor solchen Schmeicheleien, schließt aber dann selbst mit einem Regen voll Artigkeiten gegen die Adressatin seinen Brief.

Kurz vor der Synode von Diospolis endlich schrieb Pelagius noch jenes Buch de natura, welches den düsteren Schatten auf die Ehrlichkeit seines Charakters wirft. Es war schon fertig, und die Erbsünde war mit vielen Argumenten darin bekämpft, als Pelagius auf der Synode noch mit einem Anathem betheuerte, er habe niemals die Erbsünde geleugnet. Garnier[2]) hat gemeint, Pelagius habe das Buch schon etwa im Jahre 410 in Sicilien verfaßt, doch sind die Gründe, warum es erst kurz vor der Synode, also etwa im Jahre 414, geschrieben sein kann, von Noris und den Ballerini überzeugend ausgeführt[3]). Pelagius schrieb das Buch gegen des Hieronymus epistola ad Ctesiphontem, worin er angegriffen war[4]); dieser Brief ist aber

[1]) cap. 25—28.

[2]) Garnerius dissert. I. cap. 4.

[3]) vgl. Norisii hist. Pel. cap. 6 und die adnotatio der Ballerini dazu.

[4]) Cum vero se a Hieronymo data ad Ctesiphontem epistola acerrime impugnari animadverteret, nec tamen quidquam edere vellet, ne ex scriptis haereseos convictus damnaretur, id denique

ſelbſt erſt im Jahre 412 von Hieronymus verfaßt. Auguſtin erwiderte, ſobald er von Timaſius und Jacobus die Schrift erhalten hatte, auf dieſelbe; das that er aber erſt 415 verna tempestate; nun ſchließt Noris mit Recht, daß jene beiden Jünglinge, welche ohnedies ſchon an Pelagius zweifelten, das Buch nicht noch lange verborgen gehalten, ſondern es alsbald nach ſeinem Erſcheinen dem heiligen Biſchofe überbracht haben. Alſo iſt es früheſtens im Jahre 414 geſchrieben. Die erſte Erwähnung davon macht Oroſius bei dem Verhöre des Pelagius in Jeruſalem 415, wo er mittheilte, daß Auguſtin mit der Widerlegung dieſer Schrift beſchäftigt ſei[1]).

Der Inhalt zeigt einen bedeutenden Fortſchritt gegen den Brief an die Demetrias, inſofern nämlich als hier eine ſpeculative Begründung der pelagianiſtiſchen Anthropologie zum erſten Male verſucht iſt. Hier fängt die ſpäter ſo berühmt gewordene Unterſcheidung an zwiſchen posse und esse, zwiſchen dem Freiſeinkönnen von der Sünde und dem wirklichen Freiſein von derſelben. Dieſes iſt, ſagt Auguſtin, das eigentliche Dogma der Pelagianer.

Mit dieſen Schriften ſchließt die literariſche Thätigkeit des Pelagius vor der Synode von Diospolis ab. Was

consilii cepit, respondere quidem Hieronymo, non tamen volumen publicare. Itaque quo discipulos in fide contineret, neve illi scholam desererent, librum elucubrare statuit, quo et suam sententiam assereret et Hieronymi argumenta dilueret. Norisius l. c. cap. 6.

[1]) cf. Orosii lib. apol. in app. p. 53 c. Dieſes Verhör in Jeruſalem hat wahrſcheinlich Ende Juli ſtattgefunden. cf. praef. in tom. x. p. 11.

nun den Cäleſt angeht, ſo wiſſen wir, daß er viele Bücher geſchrieben hat[1]), aber kein einziges von denſelben iſt ganz auf uns gekommen. Als er im Jahre 412 in Carthago vor ein Gericht unter Vorſitz des Biſchofs Aurelius geſtellt wurde, hatte der Diacon Paulinus aus Mailand zwei Klageſchriften gegen ihn verfaßt, in denen die irrigen Lehren des Cäleſt aufgeführt waren[2]). Die eine dieſer Klageſchriften wird uns genannt unter dem Namen libellus minor. Die beanſtandeten Lehrſätze waren im Ganzen ſieben, die uns Mercator und Auguſtinus aufbewahrt haben[3]). Sie lauteten: Adam war ſterblich geſchaffen, ſo daß, mochte er ſündigen oder nicht, er doch geſtorben wäre. Adam's Sünde hat nur ihn allein verletzt, nicht das Menſchengeſchlecht. Die Kinder, welche geboren werden, ſind in demſelben Stande, in welchem Adam vor der Sünde war. Weder ſtirbt das ganze Menſchengeſchlecht durch den Tod oder die Sünde Adams, noch ſteht es durch die Auferſtehung Chriſti wieder auf. Das Geſetz führt ebenſo zum Himmelreich wie das Evangelium. Auch vor der Ankunft des Herrn waren die Menſchen unſündlich, d. h. ohne Sünde. Endlich: der Menſch kann ohne Sünde ſein und Gottes Gebote leicht erfüllen, wenn er will[4]).

---

[1]) de grat. Christi n. 34.

[2]) vgl. praef. in tom. x. op. Aug. ed. Maur. u. Mercat. commonit. aliud.

[3]) Auch in dem Buche de haeresibus per Sirmondum ſtehen einige dieſer Sätze. vide app. p. 42 sq.

[4]) Letzterer Satz fehlt bei Auguſtin, ſteht aber bei Mercator im erſten Commonit. Mercator ſtellt zuerſt fünf Sätze über die Erbſünde zuſammen und fügt hinzu: quae quinque capitula unam impiissimam

Bei der Unterſuchung erklärte Cäleſtius, daß er trotzdem die Taufe nicht für unnöthig halte[1]). Ja, in einer Vertheidigungsſchrift, die er verfaßt hatte und die Auguſtin libellus brevissimus nennt, hatte er geſagt: die Taufe ſei auch den Kindern zur Erlöſung nothwendig[2]). Bei dem Verhör drang man in ihn, daß er deutlich eine Sündenvergebung durch die Taufe bei den Kindern anerkennen ſolle; allein wir wiſſen ſchon, daß er die Erbſünde als eine offene Frage bezeichnete, die der Presbyter Rufinus ver-

---

et nefandam sententiam generant. Hievon geſchieden führt er dann ein paar Sätze über die Willensfreiheit an, die er einleitet mit den Worten: adjecit praeterea. In dem zweiten Commonitorium ſagt er noch deutlicher, daß es im Ganzen ſieben Sätze geweſen ſind, über welche Cäleſt verhört wurde: De quibus omnibus capitulis supra scriptis septem paribus synodalium gestorum patres et episcopi regionis illius restiterunt Caelestio et jusserunt ut eadem condemnaret, quia essent haeretici sensus. Sonderbarerweiſe iſt die Richtigkeit dieſer Nachrichten des Mercator bezweifelt worden; wie mit Unrecht, darüber laſſen ſich die Mauriner im append. ad tom. X. p. 45 not. b. aus. Daß Cäleſt auch wegen ſeiner Freiheitslehre verurtheilt wurde, geht aus der Bemerkung des Orosius lib. apol. app. p. 54 hervor: Hoc in Caelestio Africana synodus detestata est.

[1]) Infantes semper dixi egere baptismo ac debere baptizari: quid quaerit aliud? de pecc. orig. n. 3.

[2]) vgl. de pecc. merit. et remiss. lib. 1, n. 62. Proinde quid attinet ad baptismum parvulorum, ut eis sit necessarius redemtione ipsis etiam opus esse concedunt, sicut cujusdam eorum libello brevissimo continetur: qui tamen ibi remissionem alicujus peccati apertius exprimere noluit. vgl. auch lib. 2, n. 58. epist. inter Aug. 157 n. 22. Pabſt Zoſimus urtheilte ſpäter zuerſt, die Biſchöfe hätten auf Grund dieſer Erklärung in dem libellus brevissimus den Cäleſt nicht verurtheilen ſollen. cf. Zosimi Papae epistola ad Africanos episc. de causa Caelestii. Der Pabſt nennt dieſes Buch des Cäleſt libellus prior ab eo in Africa datus. cf. append. ad tom X. p. 66 f.

meint habe[1]). Die Taufe sei nothwendig, sagte er, auch den Kindern ad regnum coelorum; zur Anschauung Gottes komme kein Ungetaufter[2]), welche Lehre sich unten erklären wird. Remissionem alicujus peccati apertius exprimere noluit, schreibt Augustin[3]).

Nach seiner Verurtheilung in Carthago schrieb Cäleſt eine Appellation an Pabst Innocenz I. nach Rom[4]), deren Inhalt wir aber nicht kennen. Wohin sich Cäleſt nach seiner Verurtheilung begeben, ist nicht ganz ausgemacht; Mercator sagt, daß er mox nach Ephesus gegangen sei[5]); Augustin aber vermuthet, er möchte nach Sicilien hinübergefahren sein[6]). Denn die nächste Schrift des Cäleſt wurde dem

[1]) de pecc. orig. n. 3. Jam de traduce peccati dixi, quia intra Catholicam constitutos plures audivi destruere, nec non et alios adstruere: licet quaestionis res sit ista non haeresis.

[2]) ad hoc parvuli baptizandi sunt, ut sint etiam cum Christo in regno Dei, ubi non erunt, si baptizati non fuerint; quamvis et sine baptismo si parvuli moriantur, salutem vitamque aeternam habituri sunt, quoniam nullo peccati vinculo obstricti sunt. de pecc. merit. et remiss. lib. 1, n. 58. Ob Cäleſtius dieſe Erklärung auch auf der Synode zu Carthago gegeben, ist uns nicht mitgetheilt. Da sie aber schon zu jenen gehörte, über welche Marcellinus Aufschluß von Augustin begehrte und Marcellinus in Carthago lebte, wo Cäleſt lehrte, so ist dieſe Erklärung als Eigenthum des Cäleſt anzusehen.

[3]) de pecc. merit. et. remiss. lib. I, n. 62.

[4]) Pabst Zosimus spricht von dieſer Appellation als der appellatio pristina cf. append. p. 70 c. Ferner berichtet von dieſer Appellation der Diacon Paulinus in seinem libellus ad Zosimum papam app. p. 69; dann Mercator und Facundus cf. praef. in tom. X. p. 6.

[5]) Commonit. aliud. app. p. 46 d. A qua sententia ad Romani apiscopi examen credidit appellandum. Qua mox idem ipse appellatione neglecta, Ephesum Asiae urbem contendit.

[6]) cf. epist. inter Aug. 157 n. 22. Sed quia magis convictus et ab ecclesia detestatus quam correctus et pacatus ab-

heiligen Auguſtin aus Sicilien überbracht. Schon waren Pelagius und Cäleſtius beide auf ihrer Flucht von Rom nach Africa in Sicilien geweſen und ihre Lehre ging dort auf wie Rübſamen auf dem Düngerhaufen[1]). In Syracus konnte ſich der Biſchof allein nicht mehr helfen[2]). Er wandte ſich an Auguſtin und theilte ihm mit, daß namentlich folgende Lehren in Sicilien verbreitet würden, über deren Werth oder Unwerth ihm der Biſchof von Hippo ſeine Meinung mittheilen möchte. Man ſage: „Es könne der Menſch ohne Sünde ſein und die Gebote Gottes leicht erfüllen, wenn er wolle. Ein ungetauftes Kind könne, wenn es ſterbe, nicht mit Recht untergehen, da es ohne Sünde geboren werde. Wenn ein Reicher in ſeinem Reichthum bleibe und nicht all das Seinige verkaufe, könne er nicht in das Himmelreich eingehen; und es könne ihm nicht nützen, daß er etwa in ſeinem Reichthume die Gebote beobachte. Man dürfe abſolut nicht ſchwören. Und betreffs der Kirche: welche jene ſei, wovon geſchrieben ſteht, daß ſie keine Runzel und Makel habe, diejenige, in welcher wir nun beiſammen ſind, oder diejenige, welche wir noch erhoffen? Einige nämlich

---

scessit, veritus sum ne forte ibi sit ipse qui vestram fidem perturbare conatur. Ideo nominis ipsius commemorationem putavi esse faciendam. Sed sive ipse sit, sive alii consortes ejus erroris: plures enim sunt quam sperare possumus; der Brief iſt an Hilarius von Syracus. Weil Auguſtin hier den Hilarius Sohn nennt, hat man vermuthet, derſelbe ſei damals noch Presbyter geweſen. Doch nennt Auguſtin den Pelagius, der nur Laie war, auch Bruder.

1) Auguſtin a. a. O. ubi non redarguuntur, etiam alios ad suam sectam seducunt, et sic crebrescunt, ut nesciam quo sint erupturi.

2) Darum ſchrieb er um Rath an Auguſtin. epist. inter Aug. 156.

glauben, es sei die Kirche, die gegenwärtig von den Völkern besucht wird, und sie könne ohne Sünde sein."

Neu in diesen Sätzen ist die Lehre, daß Niemand einen Reichthum besitzen dürfe[1]). Man hat gemeint, es sei dieses ein fremder Zusatz zum Pelagianismus; allein Augustin hat schon die durchaus richtige Antwort gegeben: daß hier nur ein Beispiel der geforderten Selbstgerechtigkeit vorhanden sei. Bis zur freiwilligen Armuth soll, so verlangt es nach Cäleſt das Evangelium, der Christ aus eigener Kraft voranschreiten. Sie vergessen dabei die Worte, welche der Herr (Matth. 19, 26) hinzufügte: Was dem Menschen unmöglich ist, das ist Gott leicht[2]). Uebrigens gehen wir vielleicht nicht irre, wenn wir in diesem pelagianistischen Communismus auch einen Grund des großen Anhanges finden, den die neue Lehre sich schnell erwarb.

Kurz nachdem Augustin diesen Brief des Hilarius von Syracus beantwortet hatte, wurde ihm eine andere Schrift des Cäleſt und zwar ebenfalls von Sicilien her durch zwei Bischöfe Eutropius und Paulus überbracht. Sie nannten dieselbe definitiones Caelestii[3]), hatten selbst sie von An-

---

[1]) Divitem manentem in divitiis suis, regnum Dei non posse ingredi, nisi omnia sua vendiderit; nec prodesse eidem posse, si forte ex ipsis divitiis fecerit mandata. l. c.

[2]) epist. 157 n. 23 sqq.

[3]) cf. Aug. de perfectione justitiae cap. 1. Dazu die Einleitung der Mauriner zu Augustins Schrift de perf. just. Ausgegeben war die Schrift des Caelestius anonym. Die Bischöfe überbrachten sie dem heiligen Augustin unter dem Titel definitiones Caelestii; denn über den Autor zweifelte niemand. Augustin sagt auch: Nam neque istae breves definitiones vel potius ratiocinationes ab

deren aus Sicilien bekommen. In dieſer Schrift führte Cäleſt vor Allem den Beweis für den Satz: hominem hic sine peccato esse posse. Da uns nicht berichtet worden iſt, wie Cäleſtius ſich in Carthago betreffs dieſer Lehre vertheidigt hat, ſo iſt die hier genannte Schrift doppelt werthvoll. Es werden darin in echt ſtoiſcher Manier Antitheſen an Antitheſen gereiht, deren jede nur eine halbe Wahrheit enthält. Hier eine Probe: „Vor allem muß man den, der leugnet, daß der Menſch ohne Sünde ſein könne, fragen: was jedwede Sünde ſei, ob etwas, was gemieden werden könne, oder, was nicht gemieden werden könne. Wenn ſie etwas iſt, was nicht gemieden werden kann, ſo iſt ſie keine Sünde; iſt ſie etwas, was gemieden werden kann, ſo kann der Menſch ohne Sünde ſein, weil ſie gemieden werden kann. Denn keine Vernunft und keine Gerechtigkeit leidet es, daß etwas Sünde genannt wird, was man gar nicht meiden kann[1]).“ In dieſer Art gehen die Beweiſe für die mögliche Unſündlichkeit des Menſchen fort. Im Einzelnen werden wir ſie ſpäter hören.

Endlich wird noch ein Dokument der literariſchen Thätigkeit des Cäleſt in ebenderſelben Schrift Auguſtin's erwähnt, deſſen Titel und Umfang wir aber nicht erfahren haben[2]). Auf der Synode von Diospolis kamen einige

illius abhorrent ingenio, quod in opere alio ejus inspexi, cujus eum esse constat auctorem: et non frustra istos fratres qui haec adtulerunt in Sicilia existimo audisse, quod ipse docuerit ista vel scripserit. de perfect. just. c. 1.

[1]) l. c. n. 1.

[2]) vgl. darüber de perfect. just. c. 1; de gest. Pel. n. 29. 30. 63.

Sätze daraus zur Sprache: „Wir thun mehr, als uns im Gesetze und Evangelium geboten ist.“ Dieses stimmt mit des Pelagius Lehre von dem gerathenen Guten überein. Ferner: die Gnade und Hülfe Gottes werde nicht zu jedem einzelnen Acte gegeben, sondern bestehe in dem freien Willen, oder im Gesetze und der Lehre. Kinder Gottes können diejenigen nicht genannt werden, die nicht durchaus frei geworden sind von aller Sünde. Vergessenheit und Unwissenheit fallen nicht unter die Sünde, da sie nicht aus freiem Willen, sondern aus Nothwendigkeit kommen. Brauchten wir die Hülfe Gottes, so wären wir nicht frei; denn jeder hat den eigenen Willen, etwas zu thun oder nicht zu thun u. dgl. (vgl. unten).

Ein Neues aber erfahren wir aus diesem Buche, nämlich die Erklärung von I. Petr. 1, 4. Dort schreibt der Apostel: wir sind theilhaft geworden der göttlichen Natur. Daraus folgt, sagt Cäleſt, daß wir geradeso ohne Sünde sein können, wie Gott. Ja, er hatte die Seele sogar einen Theil Gottes genannt und gefolgert: kann die Seele nicht ohne Sünde sein, dann kann es Gott auch nicht, wovon die Seele nur ein Theil ist. Augustin berichtet: Et syllogismum facere dicetur: Quoniam si anima non potest esse sine peccato, ergo et Deus subjacet peccato, cujus pars, hoc est anima, peccato obnoxia est[1]). Man merkt hieraus allzu deutlich den fortwährenden Einfluß der Stoa, deren Panlogismus ganz denselben Satz aufstellen mußte, den hier

[1]) de gest. Pel. n. 42.

der auditorialis scholasticus[1]) Cäleſt an den Brief des heiligen Petrus anknüpft.

Dieſe Schrift[2]) muß wohl Cäleſtius, wenn nicht in Carthago, auch in Sicilien verfaßt haben. Denn nun finden wir ihn bald in Epheſus, wo er ſich bemühte, Prieſter zu werden[3]), was ihm in Carthago wegen ſeiner Irrlehre nicht gelungen war[4]). Sicher war er durch dieſe Weigerung des Biſchofs Aurelius gewitzigt worden und hat in Epheſus, um nicht wieder Fiasco zu machen, ſich ruhig verhalten. Nach erlangter Prieſterweihe begab er ſich nach Conſtantinopel. Hier fing er mit ſeiner Lehre wieder an, bis ihn der Biſchof Attikus aus Conſtantinopel vertrieb. Von da aus reiſte er nach Rom, um ſich beim Pabſte perſönlich zu rechtfertigen. Inzwiſchen wurden ſeine und des Pelagius Schriften viel geleſen[5]).

An den Pabſt Innocenz hatte er gleich nach ſeiner Verurtheilung in Carthago, wie wir wiſſen, ſchriftlich appellirt. Da es ihm aber in Epheſus (und Sicilien) unerwartet gut ging, hatte er die Appellation nicht weiter ver-

---

1) So nennt ihn Mercator im erſten Commonit. Huic Pelagio adhaesit Caelestius, nobilis natu quidem, illius temporis auditorialis scholasticus, sed naturae vitio eunuchus matris utero editus. cf. app. p. 42 a.

2) Auch Hieronymus ſcheint ſie zu meinen in ſeiner epistola ad Ctesiphontem.

3) vgl. hiezu Mercator, commonit. aliud.

4) Aug. epist. 157, 22. Nam unus eorum nomine Caelestius in ejusdem civitatis ecclesia jam ad presbyterii honorem subrepere coeperat.

5) epist. inter Aug. 188 n. 13: qui propter acrimoniam atque facundiam leguntur a plurimis.

folgt. Pabst Innocenz indeß war gegen die Nachrichten, die er von mehreren Seiten erhielt, nicht gleichgültig gewesen, und das Ende seiner Untersuchung bildete die Excommunication des Cälestius sowohl, wie des Pelagius. Dieses Urtheil des päpstlichen Stuhles wurde bald überall bekannt und selbst die bisherigen Anhänger der zwei Häresiarchen wurden dadurch stutzig. Deswegen beeilte sich Cälestius, um persönlich die Zurücknahme des Verdictes in Rom zu erwirken; Pelagius aber wandte sich schriftlich in derselben Absicht an den Pabst. Das war zu Anfang des Jahres 417.

Pelagius hatte die zwischen der Synode zu Diospolis und dieser Appellation liegenden zwei Jahre zu reichen schriftlichen Arbeiten ausgenützt. Die Freisprechung auf der Synode mußte ihm große Dienste leisten. Seine Lehre sei für rechtgläubig erklärt worden, verbreiteten er und seine Anhänger[1]), und anstatt seine Sätze in dem von den Bischöfen verstandenem Sinne vorzutragen, nützte Pelagius die in Diospolis erlangte Absolution dazu aus, mit größer werdender Freiheit auf den häretischen Fundamenten weiterzubauen. In einem offenen Briefe an einen befreundeten Presbyter hieß es: Durch das Urtheil der 14 Bischöfe ist unsere Lehre approbirt, daß der Mensch ohne Sünde sein und die Gebote Gottes leicht erfüllen könne, wenn er wolle[2]).

---

[1]) de gest. Pel. n. 54 sqq.

[2]) l. c. Hier wagte nun Pelagius das Wörtchen „leicht" wieder einzuschieben, das er in Diospolis so sorgsam verschwiegen hatte. Augustin sagt auch, es sei auffallend, wie in dem Anklagelibell des Heros und Lazarus dieses Wörtchen ausgeblieben, obgleich gerade

Und denſelben Tenor hatte eine chartula apologetica, die er nach der Synode verfaßte und dem heiligen Auguſtin zuſendete durch einen Diakon Charus[1]). Er ſorgte für die möglichſte Verbreitung dieſer zwei Schriftſtücke, ſie legten die Verhandlungen von Diospolis nach dem Wunſche des Pelagius zurecht — daß aber die Acten des Concils ſelbſt veröffentlicht würden, betrieb Pelagius gar nicht; im Gegentheil, er ſuchte es zu hindern. Und doch, ſchrieb Papſt Innocenz ſpäter, wenn die Doctrin des Pelagius wirklich zu Diospolis für recht erklärt iſt, dann hätte er ja kein ihm günſtigeres Mittel wählen können, als die Acten des Concils zu veröffentlichen[2]).

Die letzte Schrift des Pelagius war ein vierbändiges Werk über die Willensfreiheit (de libero arbitrio). Hier war ex professo der Pelagianismus gelehrt und vertheidigt, und in keiner Schrift hat Pelagius ſo deutlich geredet wie hier. Trotzdem ſucht er auch dort noch mannigmal, wie Auguſtin bemerkt, nicht verſtanden zu werden. de gratia Christi n. 10. Im Großen und Ganzen aber konnte man ſeine Lehren verſtehen[3]). Hieronymus ſchreibt: Quidquid in illa miserabili synodo Diospolitana dixisse se denegat,

---

dieſes von Pelagius herſtamme. — Auguſtin iſt auch hier zu größter Milde geneigt. (Vielleicht, ſagt er, iſt der Brief gar nicht von Pelagius verfaßt.)

[1]) l. c. n. 57.

[2]) epist. inter Aug. 183 n. 3.

[3]) Sed latiores disputationes ejus in libris, ubi se quantumlibet operiat plerumque aperire compellitur, fecerunt nobis et ista suspecta, ut adtentius intuentes inveniremus ambigua. de pecc. orig. n. 20.

in hoc opere profitetur[1]). Und Auguſtin beſtätigt das mit den Worten: in libris quos edidit pro libero arbitrio . . . nihil aliud sentire monstratur, quam id quod damnasse videbatur[2]). Was er unter Gnade verſteht, und welchen Einfluß ſie auf den Willen übt, oder genauer: wie er ſich das Zuſtandekommen des Guten ohne die chriſtliche Gnade denkt, und welcher Unterſchied zwiſchen chriſtlicher und vorchriſtlicher Gnade beſteht, wie er die Erbſünde auffaßt, das Alles war in dieſer Schrift verſtändlich enthalten. Wie wir ſchon oben bemerkten, wird das Jahr 417 etwa als die Zeit ihrer Abfaſſung anzuſehen ſein. Im Jahre 418 widerlegte Auguſtin manches daraus durch ſeine Bücher: de gratia Christi und de peccato originali.

Aus dem Jahre 417 ſtammt nun auch das Rechtfertigungsſchreiben des Pelagius an den Pabſt. Es war

[1]) epist. inter Aug. 202. In dieſem Briefe nennt Hieronymus den Verfaſſer jener Werke, die er zu widerlegen im Sinne hat, nicht Pelagius, ſondern Anianus. Es iſt darum viel geſtritten worden, ob unter dieſem Anianus ein Anderer, als Pelagius zu verſtehen ſei. Vossius histor. Pel. I, 6 hält den Anianus für Julian, Janſenius, de haeres. Pel. hielt ihn für Pelagius; Natalis Alexander, Garnier, Noris, Neander u. a. ſind der Anſicht, es ſei Anianus eine beſondere Perſönlichkeit. Ihnen ſtimmt von den Neueren auch Hergenröther K. G. Bd. 3, S. 114 bei. Dann natürlich redet Hieronymus in jenem Briefe auch nicht von den vier Büchern de libero arbitrio des Pelagius, ſondern von anderen Schriften des Anianus. Gründlich iſt die Perſönlichkeit des Anianus beſprochen bei Noris l. c. 19. Anianus wird auch ſonſt oft erwähnt, er war Diacon, er überſetzte Homilien des Chryſoſtomus, er ſoll dann auch der Dollmetſch des Pelagius in Diospolis geweſen ſein. Wenn nun Letzteres auch alles richtig ſein mag, ſo bleibt doch die Vermuthung begründet, daß jener Anianus, von welchem Hieronymus in dem genannten Briefe redet, Pelagius geweſen.

[2]) de grat. Christi n. 3.

an Innocenz gerichtet; da dieſer aber inzwiſchen geſtorben war, kam es in die Hände des Pabſtes Zoſimus[1]). Pelagius berief ſich auf ſeine Schrift de libero arbitrio[2]). Man ſolle ſie nur leſen, ſagte er, und man werde anerkennen, daß er die Gnade nicht leugne. Zwei Dinge ſeien ihm zur Laſt gelegt: daß er den Kindern die Taufe verweigere und daß er lehre, der Menſch könne ohne Gnade die Gebote leicht erfüllen[3]). Niemals habe er ſo etwas gelehrt und er beklagte ſich bitter über ſeine Verläumder und Feinde[4]). „Siehe! bei Deiner Heiligkeit ſoll mich das gegenwärtige Schreiben reinigen, in welchem ich klar und aufrichtig bekenne, daß wir zum Sündigen und Nichtſündigen einen unverletzten freien Willen haben, der in allen guten Werken von der göttlichen Hülfe unterſtützt wird[5]) ...“ Leſe man denn jenen Brief, den ich vor ungefähr zwölf Jahren an den heiligen Mann, den Biſchof Paulinus geſchrieben; leſe man doch den Brief an den Biſchof Conſtantius, an die Jungfrau Demetrias und leſe man endlich mein neueſtes Werk, welches ich kürzlich für den freien Willen zu ſchreiben gezwungen war; und man wird er-

1) In litteris enim, quas Romam misit ad beatae memoriae papam Innocentium, quoniam in corpore eum non invenerunt et sancto papae Zosimo datae sunt atque ad nos inde directae .... de pecc. orig. n. 19.

2) cf. de grat. Christi n. 45.

3) l. c. n. 32.

4) ibidem.

5) Ecce apud beatitudinem tuam epistola ista me purget, in qua pure atque simpliciter ad peccandum et ad non peccandum integrum liberum arbitrium habere nos dicimus, quod in omnibus bonis operibus divino adjuvatur semper auxilio. cf. de grat. Christi, n. 33.

kennen, wie ich überall die Nothwendigkeit der Gnade betone[1]). Und betreffs der Erbsünde schrieb er an den Pabst: „er werde von den Menschen verleumdet, daß er den Kindern das Sacrament der Taufe verweigere und ohne Christi Erlösung Einigen das Himmelreich verspreche. Er habe nie auch nur einen unfrommen Häretiker gehört, der dieses von den Kindern gesagt hätte. Wer ist so des Evangeliums unkundig, daß er dieses nicht etwa behaupten, sondern nur leise sagen, ja nur denken könnte? Wer so unfromm, daß er die Kinder außer dem Himmelreiche wissen will, da er ihre Taufe und Wiedergeburt in Christo verbietet[2])."

Mit allerlei solchen Reden suchte er nun den Pabst von seiner Unschuld und Rechtgläubigkeit zu überzeugen, ohne daß er das Kind eigentlich beim rechten Namen nannte. Von der Gnade sagte er, sie sei nothwendig, von der Taufe, man brauche sie zum Himmelreiche. Ob aber die Gnade die caritas ex Deo in unsere Herzen gieße, sagt Augustin, und ob die Taufe den Kindern Sünden nachlasse, darüber vermied er mit Sorgfalt, etwas zu bekennen. Er verwies vielmehr den Pabst auf sein Glaubensbekenntniß (professio fidei), das er zur wahren Bekräftigung seiner Worte zugleich mit dem Rechtfertigungsschreiben einsendete. Dieses ist uns ganz erhalten[3]). Allein, es liefert uns fast keine

[1]) l. c. n. 38. 39. 40—45.

[2]) de pecc. orig. n. 19—24. Infamari se ab hominibus, quod neget parvulis baptismi sacramentum et absque redemtione Christi aliquibus coelorum regna promittat.

[3]) Dasselbe ist mit anderen Schriften des Pabstes Zosimus in der vaticanischen Bibliothek aufgefunden und von Baronius unter die Annalen von 417 eingereicht worden. Es steht im Appendix zu tom. X. p. 64.

Ausbeute. Dinge, über die niemand ſtritt, Grundſätze, deren Leugnung die Pelagianer gar niemals geziehen worden waren, ſetzte er darin mit einer unerträglichen Breite auseinander; an den in Frage ſtehenden Punkten ſchlich er ſich aber behende vorbei. Ea de quibus non interrogabatur, multa disseruit[1]). Ueber die Gnade machte er nur die beiläufige Bemerkung: liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus nos indigere Dei semper auxilio[2]). Was er unter Gnade verſtehe, ſagt Auguſtin, verſchwieg er wieder. Betreffs der Erbſünde und Taufe aber lauteten ſeine Worte ſo: „Eine Taufe halten wir feſt, welche bei Kindern mit denſelben Sacramentsworten zu ſpenden iſt, wie bei Erwachſenen[3])". Weil er Nachdruck legte auf die Worte, ſo ſchien er damit eine Sündenvergebung zuzugeſtehen; ja mündlich hatte er ſich auch geäußert: die Kinder würden in remissionem peccatorum[4]) getauft, und Auguſtin glaubte ſchon, als er dies las und hörte, Pelagius gebe die Erbſünde zu. Allein, da ward er aufmerkſam gemacht, daß Pelagius zu ſagen pflege: Sine baptismo parvuli morientes, quo non eant scio; quo eant nescio[5]). Darin leugnete er die Erbſünde, ſagt Auguſtin, denn er wollte nicht bekennen, daß die ohne Taufe ſterbenden Kinder verloren gehen[6]).

[1]) de grat. Christi n. 35.

[2]) cf. append. p. 65 d. u. de grat. Christi n. 36.

[3]) Baptisma unum tenemus, quod eisdem sacramenti verbis in infantibus, quibus etiam in majoribus, asserimus esse celebrandum. app. p. 65 c.; de grat. Christi n. 35.

[4]) de grat. Christi n. 35.

[5]) de peccat. orig. n. 23.

[6]) Auguſtin's Anſicht über das Loos der ohne Taufe ſterbenden Kinder iſt theils ſo gedeutet, daß er dieſelben der Hölle zuſchreibe,

Ein libellum fidei übergab in Rom auch Cäleſt[1]), obſchon er perſönlich gegenwärtig war. An Länge überragte es noch jenes des Pelagius, der Inhalt war demſelben ähnlich. Nicht in Frage ſtehende Glaubenswahrheiten wurden ausführlich behandelt und bekannt, die Kernpunkte wenig, aber theils doch deutlicher, als bei Pelagius, beſprochen. Wenn er über Glaubensſachen falſch denke, ſo wolle er durch die Entſcheidung des Papſtes corrigirt werden[2]). Betreffs der Kindertaufe ſtimmte er zu, daß ſie zur Nachlaſſung der Sünden geſchehe. Doch ſei es „dem katholiſchen Denken ganz fremd", hiebei an eine Erbſünde zu glauben; das würde eine Beleidigung des Schöpfers involviren[3]). Wie Cäleſt ſich hiebei über die Gnade und Freiheit ausgeſprochen, iſt nicht bekannt. Wie immer, ſo ſind wir auch hier wieder betreffs des Cäleſtius am meiſten über ſeine Erbſünden-

theils ſo, daß er unter der Strafe nur die poena damni verſtehe. Es würde zu weit führen, hiſtoriſch und kritiſch die Controverſe hier vorzulegen; bei anderer Gelegenheit werden wir darauf zu ſprechen kommen. Man ſieht aber wohl, daß, wenn Auguſtin unter der ewigen Verdammniß ſolcher Kinder nur die poena damni verſtehen wollte, die hier dem Pelagius gegebene Antwort ſchwer zu erklären iſt. Quo eant, nescio ſagte Pelagius und er räumte ihnen einen Ort des Glückes ein; Auguſtin aber antwortet: außer dem Himmelreiche gibt es nur den ewigen Tod.

1) Die uns von Auguſtin überlieferten Sätze ſind zuſammengeſtellt im Appendix zum zehnten Bande. S. 65.

2) Ea quae de Prophetarum et Apostolorum fonte suscepi, vestri Apostolatus offerimus probanda esse judicio: ut si forte ut hominibus quispiam ignorantiae error obrepsit, vestra sententia corrigatur. l. c.

3) In remissionem autem peccatorum baptizandos infantes non idcirco diximus, ut peccatum ex traduce firmare videamur: quod longe a catholico sensu alienum est. ibid.

leugnung unterrichtet. Ueber manche Dinge, ſagte er, ſei in der Kirche Streit; dieſelben berührten aber nicht den Glauben. Si quae vero praeter fidem quaestiones natae sunt . . . . non ego quasi auctor alicujus dogmatis definita haec auctoritate statui. ibid.

Dieſes iſt das corpus der Quellen (und im Allgemeinen iſt ihr Inhalt ſkizzirt) ſoweit ſie von Pelagius und Cäleſtius, den erſten Häuptern des Pelagianismus, herrühren. Es gehört nicht in den Rahmen dieſer Abhandlung, den Verlauf der Unterſuchung in Rom, wohin ſich nun auch Pelagius zu perſönlicher Rechtfertigung begab, zu ſchildern. Die beiden Häreſiarchen benahmen ſich dem Pabſt gegenüber ſehr unterwürfig, ſie betheuerten ihre Rechtgläubigkeit und Pelagius verſtand ſo die Löblichkeit ſeiner das Volk beſſernden Tendenzen darzulegen, daß faſt alle, die bei dem Verhöre zugegen waren, vor Rührung weinen mußten. Pabſt Zoſimus war den Beiden, namentlich dem ſchlaueren Pelagius ſehr wohl geſinnt. Nach längeren Verhandlungen aber mit den africaniſchen Biſchöfen erkannte er den wahren Sinn der pelagianiſtiſchen Lehren und verurtheilte die beiden Häreſiarchen in der epistola tractatoria, welche alle Biſchöfe der Kirche unterſchreiben ſollten[1]). Pelagius und Cäleſtius mußten Rom und Italien verlaſſen, und von dieſer Zeit an ſind ſie von der Bildfläche verſchwunden.

Der gegen ſie raſtlos thätige Mann war der Biſchof von Hippo, Auguſtinus. Das ganze Abendland richtete ſeine

[1]) Alle diesbezüglichen Schriftſtücke ſind von den Maurinern dem zehnten Bande der Werke Auguſtin's angehängt.

Blicke und Hoffnung auf ihn, der den Streit gegen die Manichäer und Donatiſten ſo glücklich zu Ende geführt hatte. Aus ſeinen Schriften kennen wir den Pelagianismus am meiſten und es ſeien zunächſt die Bücher aufgezählt, die er gegen Pelagius und Cäleſtius geſchrieben hat. Den Anfang ſeiner Controverſe[1]) machte Auguſtin mit öffentlichen Predigten und mit privaten Unterredungen. Contra quam prius cum opus erat, non scriptis, sed sermonibus et conlocutionibus agebamus, ut quisque nostrum poterat

[1]) Die Kirche hatte bisher, ſagt Auguſtin, ihren Glauben über die Gnade deutlich genug durch ihr Leben ausgedrückt. Die Gebete der Kirche zeigen, was ſie glaubte. Die kirchlichen Schriftſteller hatten aber keine Veranlaſſung, in die Erörterung dieſer mit ſo vielen ſachlichen Schwierigkeiten verknüpften Frage einzugehen, weil in dieſem Punkte eine Häreſie noch nicht mit dem Glauben der Kirche in Streit gerathen war. Sie berührten die Sache nur im Vorbeigehen. Quid igitur opus est, ut eorum scrutemur opuscula, qui prius quam ista haeresis oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari? quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur. Unde factum est, ut de gratia Dei quid sentirent breviter quibusdam scriptorum suorum locis et transeunter adtingerent: immorarentur vero in eis quae adversus inimicos ecclesiae disputabant et in exhortationibus ad quasque virtutes, quibus Deo vivo et vero pro adipiscenda vita aeterna et vera felicitate servitur. Frequentationibus autem orationum simpliciter apparebat Dei gratia quid valeret: non enim poscerentur de Deo quae praecipit fieri, nisi ab illo donaretur ut fieret. de praed. sanct. n. 27. Geradeſo, führt er an einer anderen Stelle (de dono perseverantiae n. 29 u. 30) aus, ging es mir, ſolange ich es mit den Manichäern zu thun hatte; ich mußte die Willensfreiheit und nicht die Gnade vertheidigen. Nachdem er aber einmal in den Streit hineingeworfen ſei, freue ihn nichts ſo ſehr, als zu befördern, ut qui gloriatur in Domino glorietur et in omnibus gratias agamus Domino Deo nostro sursum cor habentes unde a patre luminum omne datum optimum et omne donum perfectum est. de spiritu et. littera n. 63.

debebat[1]) Wir hörten ſchon oben, daß er nicht eher gegen Pelagius etwas ſchreiben wollte, als er ſelbſt mit ihm geredet oder etwas Schriftliches von ihm geleſen hatte. Die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit begann er nach ſeinen eigenen Worten[2]) mit den drei Büchern an Marcellinus im Jahre 412, als er von Carthago wieder an ſeinen Biſchofsſitz zurückgekehrt war. Dieſe Bücher führen den Titel de peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum. Marcellinus, der Freund der katholiſchen Sache in Africa, war kaiſerlicher Commiſſär der Provinz und hatte mehrere Sätze, welche von den Pelagianern gegen die Erbſünde und die Gnade gelehrt wurden, dem heiligen Biſchofe zur Erläuterung zugeſendet[3]). Auguſtin verſchwieg hier noch den Namen des Pelagius, um ihn nicht zu verletzen und ſo ihn für die Rechtgläubigkeit leichter wieder zu gewinnen[4]). Von den Briefen Auguſtins rechnet die Maurinerausgabe ſechszehn als gegen die Pelagianer gerichtet, wohinzu noch dreizehn Schriftſtücke kommen, die in derſelben Angelegenheit von Anderen an Auguſtin gerichtet waren, oder von Auguſtin in Verbindung mit mehreren Biſchöfen an den päpſtlichen Stuhl[5]). Indeß thut Auguſtin auch in anderen, hier nicht gerechneten Briefen des Pelagianismus Erwähnung[6]).

---

1) Retractationum lib. 2, c. 23. vgl. auch de gest. Pel. n. 46. Nec libris igitur adversus mala illa disserere, nec popularibus tractatibus cessebamus.

2) Retract. l. c.

3) ibid. und de pecc. merit. et remiss. lib. 1, n. 1.

4) de gest. Pel. n. 46.

5) Zuſammengeſtellt im Index zum zweiten Bande.

6) cf. epist. inter Aug. 145.

Der Proconsul von Africa erbat sich noch einmal von Augustin Aufschluß über die von Letzterem gemachte Bemerkung, daß der Mensch wohl ohne Sünde leben könne, daß aber außer Christus nie ein Mensch sündenlos gelebt habe[1]). Augustin schrieb als Antwort die Schrift de spiritu et littera (412), worin er zeigt, daß der Mensch nicht durch das Gesetz, sondern durch die Gnade, wenn Gott sie ihm gebe, sündenlos leben könne. Der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig (daher der Titel). Gegen des Pelagius Buch de natura schrieb Augustin de natura et gratia (415), gegen die definitiones Caelestii sein Buch de perfectione justitiae (414). Die Verhandlungen der Synode von Diospolis, über welche Augustin erst auf wiederholtes Begehren einen Bericht erhielt, gaben ihm zu dem kritischen Referate de gestis Pelagii (417) Veranlassung, ne illo velut absoluto eadem quoque dogmata putarentur judices approbasse[2]). Gegen des Pelagius vier Bücher de libero arbitrio schrieb Augustin eine Schrift de gratia Christi und eine andere de peccato originali[3]).

---

[1]) Retract. lib. 2, c. 37 u. de spiritu et littera n. 1.

[2]) Retract. lib. 2 c. 47.

[3]) Die nächste Veranlassung zu diesen Schriften gab der Römer Pinianus, der mit seiner Frau Melania und seiner Schwiegermutter Albina ebenfalls vor den Gothen aus Rom geflüchtet war. Vielleicht hatten sie dort schon den Pelagius gekannt. In Palästina hatten sie eine Unterredung mit Pelagius, in welcher dieser unter anderem gesagt hatte: die Kinder würden in remissionem peccatorum getauft und die Gnade Gottes sei zu jedem Acte nothwendig. Ob denn das nun nicht rechtgläubig sei, fragten diese glaubenseifrigen Leute. Augustin bewies ihnen aus dem Vorleben des Pelagius, daß er so etwas nur sage ad fucum faciendum. vgl. die Einleitungen zu beiden Schriften.

Dieſes ſind die Quellen des Pelagianismus bis auf Julian. Was Hieronymus, Droſius, ſpäter Mercator u. A. über den Pelagianismus geſchrieben haben, iſt ſchon beiläufig erwähnt und iſt alles zuſammengeſtellt im Anhange zum zehnten Bande der Werke Auguſtins.

Capitel II.

Die Schriften des Biſchofs Julian von Eclanum.

Als Pabſt Zoſimus die Verurtheilung des Pelagius und Cäleſtius durch die epistola tractatoria allen Biſchöfen des Erdkreiſes notificirte und von ihnen als Beweis ihrer Zuſtimmung zum päbſtlichen Stuhle die Unterſchrift verlangte, weigerten ſich im Ganzen achtzehn Biſchöfe, zu unterſchreiben[1]). Man ſieht daraus, daß die Lehre des Pelagius nicht nur im Volke, ſondern auch im Klerus eine ſtarke Verbreitung gefunden hatte. Die Sache zeigte ein anderes Geſicht, als nunmehr ſo hohe kirchliche Autoritäten ſich des Mönches Pelagius und des Presbyters Cäleſt annahmen, Die Biſchöfe ſagten, ſie würden der Verurtheilung nicht beiſtimmen, wenn ſie nicht durch perſönliche Unterſuchung ſich von der Schuld der Verurtheilten überzeugt hätten. Sie verlangten darum ein allgemeines Concil. Hat ja der Pabſt Zoſimus ſelbſt, ſchrieben ſie, die afrikaniſchen Biſchöfe anfangs ſehr hart darüber angelaſſen, daß ſie den Pelagius verurtheilt hätten, ohne ihn gründlich ins Verhör zu nehmen; und jetzt will er verlangen, daß wir ohne jedwedes Verhör über ihn das Anathem ſprechen? Nimmermehr! „Dieſes

[1]) vgl. Contr. duas epist. Pel. lib. 1, n. 3.

ſchreiben wir deiner Heiligkeit, wie es uns nach der katholiſchen Regel recht erſchienen: wenn du meinſt, einiges müßten wir anders glauben, ſo theile es mit: wenn aber demſelben nicht widerſprochen werden kann, und doch will jemand gegen uns einen Lärm anſtiften, dann möge deine Heiligkeit ſich verſichert halten, daß wir ein Verhör eines Plenarconcils verlangen[1])." Und ſie ſchrieben gleich hinzu, wie ſie den Pelagius und Cäleſtius auffaßten[2]).

Der Mann, der dieſe kühne Sprache führte, war der Biſchof von Eclanum in Apulien, Julian, von jetzt an der Wortführer des Pelagianismus[3]). Denn es war nicht richtig, daß er mit jener hier vorgegebenen Objectivität dem Pelagianismus gegenüber ſtand. Er ſpielte ſchon lange mit der neuen Lehre unter einer Decke. Zwar iſt es durchaus unerwieſen, was man vermuthet hat, Julian habe ſchon die Redaction des Briefes an Demetrias beſorgt[4])

[1]) All das hier Angeführte ſteht in dem libellus fidei, welches Julian im Namen der 18 Biſchöfe dem Pabſte als Rechtfertigung einſendete. cf. append. ad tom. X. p. 74—77. Haec, ut nobis secundum catholicam regulam visum est, vestrae sanctitati conscripta transmisimus: quae si aliter putatis tenenda, rescribite: sin autem contradici istis non potest et tamen aliquis voluerit contra nos scandalum concitare, certa sit sanctitas vestra nos ad audientiam plenariae synodi provocare. p. 76 A.

[2]) Haec autem omnia de quibus nunc agitur, id est, quae in fine damnavimus, ipsi etiam de quibus ista jactantur. falso sibi objecta testantes, libellis propriis damnaverunt. ibid.

[3]) Seine Lebensverhältniſſe ſind kurz zuſammengeſtellt von den Maurinern in der admonitio in opus imperfectum, Einleitung zum zweiten Theile des zehnten Bandes der Geſammtwerke.

[4]) So Oroſius in apologia. Oroſius ſagt, Pelagius habe die formelle Faſſung einem Anderen (vielleicht Anianus?) übertragen. Beda in praef. lib. I. in cantica canticorum geht noch weiter und ſchreibt den ganzen Brief dem Julian zu.

und von ihm seien die sog. definitiones Caelestii; daß aber er dem Pelagius nach der Synode von Diospolis schon mit dem Abwenden von seiner Autorität gedroht, nimmt man vielleicht mit Grund an. Pabst Innocenz hatte den Julian geweiht. Derselbe muß ein leichtbeweglicher Charakter gewesen sein mit allen Fehlern und Vorzügen, die einem Genie gar oft anhangen. Der Pabst gab sich um den jungen Mann gar viele Mühe, und Augustin sagte ihm später: hättest du auf Innocenz hören wollen, du würdest schon damals deine gefahrvolle Jugend den Stricken des Pelagianismus entzogen haben[1]). Wie jung Julian zu Ansehen, Ehren und Würden kam, geht daraus hervor, daß Augustin ihn noch im Jahre 421, als Julian längst Bischof war, einen juvenis confidentissimus nennt[2]). Pabst Innocenz mußte also schon den jungen Julian vom Pelagianismus abhalten; und auch Augustin schrieb an dessen Vater Memor,

---

[1]) Cui ecclesiae praesidentem beatum Innocentium si audire voluisses, jam func periculosam juventutem tuam Pelagianis laqueis exuisses. Contr. Jul. lib. I n. 13. Ueber die Fähigkeiten des Julian sagt Gennadius: Julianus vir acer ingenio, in divinis scripturis doctus, Graeca et Latina lingua scholasticus. Prius ergo quam impietatem Pelagii in se aperiret, clarus in doctoribus ecclesiae fuit. Gennadius in libro de scriptoribus ecclesiasticis. app. p. 76. Sein Vater Memor (seine Mutter hieß Juliana) hatte ihn schon früh mit einer sehr braven, vornehmen Frau, die Jam hieß und älter war, verheirathet. Es scheint damit fast auch Vermeidung eines unrechten Lebenswandels seitens des beweglichen Jünglings beabsichtigt zu sein. Wir wissen sogar aus Mercator, daß Julian gegen seine eigene Schwester Unrechtes versuchen wollte. Seine Frau muß wohl bald, vielleicht noch vor dem Diaconate des Julian, gestorben sein.

[2]) Contr. Jul. lib. 2, n. 30.

er möge den jungen Mann auf einige Zeit zu ihm senden[1] (was aber nicht mehr ausgeführt wurde). Unzweifelhaft wollte auch der Bischof von Hippo, wie der Pabst, die großen Talente des Jünglings vor unrechter Verwendung bewahren. Aeußerlich hielt sich Julian bis zum Tode des Pabstes Innocenz ruhig[2]; als nun aber Zosimus die ganze neue Bewegung unterdrücken wollte, da hatte unversehens der Bischof von Eclanum seine scharfe Feder angesetzt und legte sie sobald nicht mehr nieder.

Die Sache ist nicht entschieden, hieß es; sollen die Bischöfe urtheilen, dann müssen sie auch zur Untersuchung beigezogen werden. Augustin sagt ihm oft: die Sache ist wiederholt von Particularconcilien und zuletzt vom Pabste untersucht und entschieden worden; ihr möchtet nur, wie die Maximianisten, möglichst viel von euch reden machen und Verwirrung stiften. Und Augustin lobt den Comes Valerius in Rom, der auch den Kaiser bestimmte, zu Gunsten eines allgemeinen Concils keine Schritte zu thun[3].

Julians erste Streitschrift war der libellus fidei, den er im Namen aller achtzehn Bischöfe als Protest gegen die epistola tractatoria an Zosimus schickte. Wir haben daraus soeben eine Probe vernommen. Im Uebrigen war auch hier der Glaube über gar nicht in Frage stehende Dinge sehr ausführlich dargelegt. Außer diesem Glaubensbekenntnisse gesteht Julian, daß er nach einen Brief an den Pabst,

[1] epist. inter Aug. 101.
[2] Mercator in commonit. app. p. 47.
[3] cf. de nupt. et concup. lib. 1, n. 2; op. imp. lib. 1, n. 10.

nur für seine Person, geschrieben habe. Augustin hält ihm aber vor, daß er dann einen dritten Brief verleugne, den er nach Rom geschickt habe, um das Volk so viel wie möglich zu fangen[1]). Julian anerkennt einen dritten Brief nicht; und da uns nun Mercator berichtet, daß der zweite an Zosimus geschriebene Brief von Anhängern des Julian vervielfältigt und durch ganz Italien verbreitet worden sei[2]), so möchte sich dieser Zwiespalt am leichtesten durch die Annahme erklären lassen, daß Augustin diesen, der Adresse beraubten Brief für einen eigenen dritten irrigerweise gehalten hat. Außerdem verfaßte Julian im Namen aller achtzehn renitenten Bischöfe einen anderen (dritten) Brief, den er an den Bischof von Thessalonich, Rufus, adressirte. Die Bischöfe hofften, jedoch ohne Erfolg, diesen Mann zu sich herüberziehen zu können[3]). Nach einer anderen Notiz

---

[1]) cf. op. imp. lib. 1, n. 18. Facit quoque epistolae mentionem, quam a me ait Romam fuisse directam; sed per verba quae posuit, nequivimus quo de scripto loqueretur agnoscere. Nam ad Zosimum quondam illius civitatis episcopum super his quaestionibus duas epistolas destinavi; verum eo tempore, quo adhuc libros exorsus non eram. Darauf antwortete ihm Augustin: Haec epistola non est ad Zosimum: sed ad eos seducendos, qui Romae possent tali suasione seduci. Sed si eam non agnoscis; ecce non sit tua. Utinam et illi libri non essent tui, sed alieni: ne per eos tu longe a veritate fieres alienus. vgl. auch contr. duas epist. lib. 1, n. 3.

[2]) Mercator in commonit. subnotationum in scripta Juliani. app. p. 77. . . . . quae antequam in manus sanctae illius Romanae ecclesiae veniret antistitis, te agente a nonnullis a te deceptis per totam pene Italiam circumlata est et tamquam magnum aliquid multorum auribus insinuata cognoscitur.

[3]) Contr. duas epist. Pel. lib. 1, n. 3.

ſcheint man es ſogar auf mehrere orientaliſche Biſchöfe abgeſehen zu haben[1]).

Pabſt Zoſimus war geſtorben und Bonifazius ihm gefolgt. Dieſem wurden die beiden Briefe, der in Italien verbreitete und der an Rufus gerichtete, überbracht; er ſchickte ſie durch Alypius alsbald an Auguſtin[2]), und dieſer verfaßte dagegen Contra duas epistolas Pelagianorum libri quator (etwa um's Jahr 420).

An den Comes Valerius, den mächtigen Beſchützer der Kirche in Rom, hatten ſich die Pelagianer auch beſchwerend gewendet. Sie forderten durch den Kaiſer, bei welchem Valerius alles galt, ein allgemeines Concil. Und da Valerius auf eheliche Zucht und geſittetes Familienleben ſehr viel Gewicht legte[3]), ſo ſchrieben ſie ihm, daß durch Auguſtins Lehre von der Erbſünde die Ehe entheiligt und alle Sittlichkeit untergraben werde. Auguſtin, der dieſes erfahren, verfaßte ſein erſtes Buch de nuptiis et concupiscentia und ſendete daſſelbe mit einem ſehr höflichen Begleitſchreiben an den Grafen[4]). Er zeigt darin, daß, wenn er auch die Concupiscenz verurtheile, er dennoch die Ehe nicht ſchmähe. — Dieſes Buch bekam Julian zu Geſicht und entgegnete dem heiligen Auguſtin mit einem vierbändigen

[1]) Auguſtin ſagt an der ſoeben angeführten Stelle, der Brief nach Teſſalonich ſei nicht ad quoslibet sed ad loci ipsius episcopum adreſſirt geweſen. In demſelben Werk lib. 2, n. 4 heißt es aber, Julian und die Anderen ſchickten dieſen Brief an orientaliſche Biſchöfe.

[2]) l. c. lib. 1 n. 3 u. Retract. lib. 2, c. 61.

[3]) de nupt. et concup. lib. 1, n. 2 u. epist. inter Aug. 200.

[4]) Aus dieſer epist. 200 und aus de nupt. et concup. 1, n. 1 u. 2 erfahren wir, daß Auguſtin ſchon früher einige Briefe an Valerius geſendet hatte.

Werke[1]). Aus dieſem Werke veranſtaltete ein uns Unbekannter Auszüge[2]), ſchickte ſie dem Valerius ein[3]), dieſer beförderte ſie ſofort wieder an Auguſtin[4]), und Auguſtin ſchrieb nun gegen jene Excerpte ſein zweites Buch de nuptiis et concupiscentia[5]). Er hatte die Gegenſchrift Julians nicht geleſen[6]), die Excerpte waren aber flüchtig und ungenau gemacht[7]) — ſo ſchoß die Erwiderung Auguſtins hie und da etwas über das Ziel hinaus, ein Punkt, den Julian in der Folge als Grund zu den größten Verdächtigungen, zu Vorwürfen der Unehrlichkeit gegen Auguſtin benützte[8]). Sobald letzterer die Bücher Julians ſelbſt erhielt[9]), widerlegte er dieſelben in einem neuen Werke, in den libri sex contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem (etwa 420). Er beginnt dieſelben mit den Worten: Contumelias tuas et verba maledica, Juliane, quae ardens iracundia libris quatuor anhelasti, si me contemnere dixero, mentiar.

Ob Julian, ehe er das zweite Buch Auguſtins de nuptiis et concupiscentia beantwortete, von dieſer ausführlicheren Widerlegung Auguſtins ſchon Kenntniß hatte,

---

[1]) Mercator in commonit. Aug. Retract. l. c. Der Titel der vier Bücher iſt nirgends angegeben. Sie waren gerichtet an den Biſchof Turbantius.

[2]) cf. Aug. in praef. operis imperf. und ſonſt oft.

[3]) Aug. in praef. operis imperfecti contra Julianum.

[4]) ibidem u. Retract. lib. 2 c. 53.

[5]) Retract. l. c.

[6]) de nupt. et concup. lib. 2 n. 2 und ſonſt oft.

[7]) Retract. lib. 2 c. 62 und ſonſt.

[8]) cf. op. imp. lib. 1 n. 16 und oft.

[9]) epist. inter Aug. 207 und ſonſt.

ist nicht mit Sicherheit festzustellen[1]). Er nimmt wenigstens auf die sechs gegen ihn gerichteten Bücher keine Rücksicht, sondern antwortet auf lib. 2 de nuptiis et concup. mit einem achtbändigen Werke, an den pelagianistischen Bischof Florus gerichtet. Alipius besorgte in Rom die Abschrift[2]), sendete zunächst fünf Bände an Augustin, mit dem Versprechen, daß die anderen, sobald sie abgeschrieben seien, folgen sollten und mit der dringenden Bitte, die Beantwortung dieser neuen Schrift Julians nicht zu verzögern[3]). Augustin arbeitete damals Tag und Nacht, er war beschäftigt mit der Abfassung seiner Retractationen[4]), indeß begann er die Widerlegung auch dieses großen Werkes noch, woran er bis zu seinem Tode (430) arbeitete. Er hatte sechs Bücher vollendet, als ihn der Tod ereilte: sie sind in den Werken Augustins bezeichnet als opus imperfectum sex libros complectens[5]).

In diesen Büchern folgt Augustin dem Julian Satz für Satz; haben auch die früheren vier Bücher contra Julianum wahrscheinlich den Gedankengang Julians beibehalten, so ist das in diesem letzten Werke so sehr geschehen, daß Augustin zuerst immer die Sätze Julians in extenso

---

1) Mercator sagt, Julian habe sie schon gekannt, aber gethan, als ob er nichts davon wußte. cf. commonit: fingens multos ejus sancti viri super hac re alios elaboratos penitus ignorare.

2) epist. inter Aug. 224.

3) multum instans ne respondere differrem l. c.

4) ibidem.

5) Daß dieses Werk unvollendet blieb, ist mit Widerlegung der Gegenmeinung des Vignerius dargethan in der Vorrede zu diesem Werke von den Maurinern Bd. 10 S. 581 f.

citirt und auf jeden Abſchnitt ſofort die Antwort folgen läßt. Dadurch iſt uns Julians Lehre ſehr genau erhalten[1]).

Hier iſt noch einmal der Pelagianismus und zwar in ſeiner höchſten Ausbildung beſprochen — und damit auch das Material erſchöpft, welches uns zu den folgenden Abhandlungen das Fundament legen muß.

Aus dem hier vorgelegten reichen Quellenſchatz ſoll die Entwickelung der pelagianiſtiſchen Lehre (denn eine ſolche hat in der That ſtattgefunden) eruirt werden. Es ſind ſchon noch einzelne andere Schriften, aus Veranlaſſung des pelagianiſtiſchen Streites entſtanden; indeß theils nehmen ſie indirect auf den Pelagianismus Rückſicht, theils gingen ſie verloren[2]).

---

[1]) Die beiden Schriften Auguſtins über Ehe und Luſt und die Entgegnung Julians, ſoweit ſie im opus imperfectum erhalten iſt, hat Georg Hieronymus Konrad Roſenmüller, der Gottesgelahrtheit Befliſſener, überſetzt. Leipzig 1796. Dazu hat ſein Vater Dr. Joh. Georg Roſenmüller eine Vorrede geſchrieben. Beide ſtehen, ſo viel es immer geht, auf Seiten Julians und meinen: „Im Ganzen genommen ſcheint Auguſtin ſich ſchlecht vertheidigt zu haben . . . . . Julian hat ſeinen Gegner an Scharfſinn und Gelehrſamkeit weit übertroffen . . . . Es iſt wirklich bisweilen ſehr unterhaltend und beluſtigend, wenn man ſieht, wie ängſtlich und plump ſich Auguſtin aus den Schlingen zu ziehen und ſeine Sache zu ſchützen ſucht" und dergleichen mehr. Wiggers, Baur u. A. reden mannigmal in ähnlichem Jargon.

[2]) Von Auguſtins Schriften ſind durch den Pelagianismus noch veranlaßt: de anima et ejus origine libri quatuor; de gratia et libero arbitrio liber unus; de correptione et gratia liber unus; de praedestinatione sanctorum liber unus und endlich de dono perseverantiae liber unus. Nach Bedas Vorrede zum hohen Liede ſoll Julian noch ein Buch de amore und ein Buch de bono constantiae geſchrieben haben, aus welchen Schriften er einige Citate anführt. cf. append. p. 78 sqq.

Als nun Julian auf den Plan trat, da beherrschte die Frage nach der Erbsünde den ganzen pelagianistischen Streit; die Frage über Natur und Gnade, wovon der Streit ausgegangen war, wurde diesem Hauptpunkte untergeordnet. Das sagt auch Mercator: quia tota summa inepti et magis impii Juliani laboris ad unam pravam redigi videtur sententiam „Adae videlicet et Evae transgressionem eos non fecisse mortales; nec noxam eorum ad posteros originaria successione transisse, sola autem imitatione illorum qui divina mandata contemserit, effici reum“ [1]). Wenn wir also die innere Entwickelung des Pelagianismus darlegen wollen, so können wir diese Wendung der Lehre allem Folgenden voranstellen. Wir werden das dadurch am besten zum Ausdruck bringen, daß wir den Pelagianismus unter diesem Gesichtspunkte zunächst darstellen. Wir haben bisher den Entwickelungsgang von seinem ersten Anfange bis auf Julian in den Hauptzügen gezeichnet; wir wissen, woraus der Pelagianismus entstanden, was er zunächst und hauptsächlich gewollt und im Allgemeinen, was er gelehrt hat, wir kennen die Quellen und erfahren nun, daß er in seinem tüchtigsten Vertreter so in die Bekämpfung der Erbsünde ausgelaufen ist, daß alle anderen Fragen ihre Erledigung finden, so weit sie diesem Hauptinteresse dienen. Daraus ergibt sich, daß eine Darstellung des Pelagianismus, welche sich theilt in mehrere coordinirte Stücke, als in die Lehre von der Sünde, von der Gnade, von der Willensfreiheit u. s. w. wohl ein

[1]) Commonit. subnot. in scripta Juliani app. p. 77.

Schema bildet, aber die eigentliche Bedeutung der Lehrtheile nicht zum rechten Ausdruck bringt. Sie bilden alle Stützpunkte und das Dach, welches sie stützen, ist die Leugnung der Erbsünde. Oder, man sagt vielleicht besser: die Leugnung der Erbsünde ist schließlich der oberste Satz, nach welchem und zu dessen Begründung bei Julian alle anderen sich richten müssen[1]).

Daraus folgt nun weiter, daß wir diesen Obersatz am allerwenigsten stillschweigend voraussetzen, ja, daß wir ihn auch nicht als coordinirt mit anderen Lehrsätzen zur Darstellung bringen dürfen. Im Gegentheile, dieser Satz mit seiner Begründung muß voranstehen. Es wird der Klarheit und Sicherheit keinen Eintrag thun, daß das Interesse der Erbsündenleugnung im Anfange des Pelagianismus mehr in zweiter Linie stand; nachdem wir über diese Wendung im Pelagianismus bereits genügend unterrichtet, klar und

---

[1]) Die oben erwähnte, so verschieden beantwortete Frage, welches der oberste Lehrsatz im Pelagianismus sei, ob die Erbsünde (wie namentlich Voigt und Wiggers vertheidigt haben), oder ob die Willensfreiheit, oder ob die Definition von Sünde, würde sich einfach gelöst haben, wenn man diese innere Veränderung des Pelagianismus nicht übersehen hätte. Lenzen a. a. O. verficht die Lehre von der Freiheit des Menschen als die Grundlehre und so auch Baur, Neander, Wörter. Letzterer sagt a. a. O.: Dialectisch bilde die Vorstellung von der ursprünglichen Vollkommenheit, die auch nicht moralisch hätte verändert werden können, die oberste Lehre im Systeme der Pelagianer; materiell komme darum zuerst der Freiheitsbegriff zur Darstellung. Voigt dagegen glaubte, daß die Leugnung der Erbsünde alles andere Interesse überbiete, und daß sich hiernach das ganze Lehrgebäude richte. Beide Ansichten haben zur Hälfte Recht. Für den Anfang des Pelagianismus gilt die Aufstellung von Wörter ꝛc.; für Julian aber müßte man Voigt, Wiggers ꝛc. zustimmen.

gewiß sind, wird sich die Entwickelung der Lehre am einfachsten und deutlichsten so darlegen lassen, daß wir zunächst zeigen, wie auch die Leugnung der Erbsünde immer an inneren Beweismomenten gewonnen hat.

Haben wir diesen Kernsatz des Pelagianismus (d. h. in seinem obersten Vertreter Julian) auf solche Weise erörtert, dann werden sich die Consequenzen leichter ergeben, d. h.: dann wird, was man pelagianistisches System nennt, sich mit Uebersichtlichkeit darlegen lassen. Von einem vollendeten System kann man vor Julian nicht wohl reden; es wird sich bei Behandlung des positiven Theiles der pelagianistischen Anthropologie zeigen, wie viel immer davon dem Pelagius und Cälestius angehört, wie viel Julian davon acceptirt und in welchen Punkten er eine Veränderung der ursprünglichen Lehre vornahm, theils um den scharfen Einwendungen Augustins auszuweichen.

Dieses wird der Inhalt der folgenden Abhandlung sein. Der sachlichen Erörterung voran aber müssen wir noch einen Abschnitt über die formelle Behandlung der Lehre schicken, weil diese Ausscheidung zur Klarheit beiträgt und weil auch thatsächlich hierin ein Fortschritt von Pelagius bis Julian stattgefunden hat.

Anmerkung.

Auffallend ist der Inhalt des Briefes, den Julian allein an Zosimus schrieb eo tempore, quo adhuc libros exorsus non eram. Weil Julian später sehr offen und bestimmt redet, in diesem Briefe aber noch das Versteckenspiel des Pelagius fortsetzt, so möge der Inhalt hier in einer Anmerkung stehen, weil er in die folgenden Erörterungen gar nicht hineinpaßt.

Mercator hat uns Folgendes daraus mitgetheilt (vgl. append. p. 77 sq.): Wer sagt, durch Adams Tod sterbe nicht das ganze Menschengeschlecht und durch Christus stehe es wieder auf, der redet gegen den Apostel, welcher spricht: Wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig werden. Mit Recht wird verworfen, wer dem Satze widerspricht: Per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum. Ebenso, wer sagt: Quod peccatum Adae ipsum solum laesit et non genus humanum. Diese Meinung wird von uns mit Recht verurtheilt. Denn man muß glauben, daß er nicht nur sich, sondern dem Menschengeschlechte geschadet hat. Daß die Kinder in jenem Stande sind, in welchem Adam vor der Sünde war, dieses rechne ich zu den verurtheilten Sätzen. Denn nicht in allem sind sie in jenem Stande, in welchem Adam vor der Sünde war, obgleich nicht geleugnet werden kann, daß auch diese, wie jener, Gottes Werk sind. Daß Adam sterblich geschaffen sei, so daß, mochte er auch nicht sündigen, er doch gestorben wäre, auch dieses ist nicht von der Vernunft unterstützt. Man muß nämlich

glauben, er ſei zwar unſterblich erſchaffen, aber ſo, daß, wenn er nicht ſündigte, er durch den Genuß des Lebensbaumes die Kraft der Unſterblichkeit hätte erreichen können.

Das iſt ganz die Sprache des Pelagius in Diospolis. Mercator ſagt, daß Julian ſchon vorher die Erbſünde geleugnet habe, hier aber habe er abſichtlich ſo geſprochen, quae cum simplex Christianus audit, nihil doli, nihil credat afferi fallaciae.

Zweites Hauptſtück.

Beſonderer Theil.

Erſter Abſchnitt.

Die Entwickelung des Pelagianismus in formeller Beziehung.

Capitel I.

Die Lehrweiſe des Pelagius und Cäleſtius.

Von den Pelagianern hat Lentzen gemeint, die Principien ihrer Lehren magis in philosophicis quam in exegeticis esse posita[1]); und mit Vernachläſſigung ihres theologiſchen Standpunktes geht derſelbe Autor nur auf eine Prüfung der philoſophiſchen Grundlagen des Pelagianismus ein. Pelagius ſchon verfolgte nur ein philoſophiſches Intereſſe, ſeine Schüler aber unterſtützten darin den Meiſter: ut plerumque fit, praeceptorum principia ab ingeniosis eorum discipulis magis

[1]) Lentzen, de Pelagianorum doctrinae principiis Colon. 1833 p. Quum vero ex historia constet nostraque expositione perspicuum videatur, universae Pelagianorum doctrinae principia magis in philosophicis quam in exegeticis esse posita: latissime patet, criticam nostram externam, tum negativam tum positivam philosophicam esse debere imprimisque in eo versaturam, utrum principia Pelagianorum philosophica vera an falsa sint. p. 77.

explanari et nonnumquam accuratius definiri[1]). Der rationaliſtiſchen Ethik der Pelagianer, ſchreibt Wörter, entſprach eine rationaliſtiſche Erkenntnißtheorie; daß dieſe nicht zur entſchiedenen Geltung kam, war nicht Verdienſt der Pelagianer, die nicht überall der Conſequenzen ihrer Sätze ſich bewußt geworden[2]). Baur aber findet bei Julian eine ſolche Vollendung des Rationalismus „daß man in ihm ſchon einen neueren Vertreter dieſer Anſicht zu hören glaubt“[3]). „Der Rationalismus“, ſagt darum Wörter allgemein, „iſt die von den Pelagianern zur wiſſenſchaftlichen Begründung ihrer Lehren in Dienſt genommene Denkweiſe, gemäß welcher die Wahrheit des chriſtlichen Glaubens von der Erkenntniß abhängig gemacht und ſonach verworfen wird, was nicht begriffen wird[4])."

In dieſer Allgemeinheit iſt die Beurtheilung der pelagianiſtiſchen Lehrform nicht zutreffend, ſie überſieht die Entwickelung des Pelagianismus. Erinnere man ſich an die Darlegungen im Briefe an Demetrias, die wir zu dieſem Zwecke ausführlich mitgetheilt haben, ſo wird niemand darin ein rationaliſtiſches Lehrprincip erkennen. Im Gegentheile, die Lehrweiſe iſt auf chriſtlichem Standpunkte ſo natürlich, daß ſie von einem ſchlichten chriſtlichen Laien herrühren könnte. Hüte dich vor dem Wahne des imperitum vulgus, heißt der Hauptſatz, als ob der Menſch die Sünde nicht

---

[1]) l. c. p. 62.

[2]) Wörter a. a. O. S. 195.

[3]) Ferd Chriſt. Baur, die chriſtl. Kirche vom Anfange des 4. bis Ende des 6. Jahrh. Tüb. 1859. S. 163 f.

[4]) Wörter, l. c.

meiden könne; und zum Beweiſe des Gegentheiles werden die Belege vor allem in der heiligen Schrift geſucht. Durch Lehren und durch Beiſpiele aus dem alten und aus dem neuen Bunde thut die Schrift uns dar, daß wir des Guten vermögend ſind. „Die erſte Sorge der Jungfrau und ihr erſtes Studium ſei darum, den Willen ihres Herrn zu wiſſen[1].“ Und dieſen findet ſie in der heiligen Schrift. Scito itaque in scripturis divinis, per quas solas potes plenam Dei intelligere voluntatem, prohiberi quaedam, praecipi quaedam, concedi aliqua, nonnulla suaderi[2]. Es iſt nun wohl richtig, daß Pelagius materiell in jenem Briefe den Werth und die Macht der Vernunft ſchon überhebt; aber, was wohl zu merken iſt, ſein formeller Standpunkt iſt der, daß er allein aus der Schrift ſeinen Beweis für die Macht und Freiheit des Menſchen holt. Man beurtheilt den Pelagianismus in ſeinem Anfange ganz verkehrt, wenn man meint, er habe von Anfang an die Vernunft über die Autorität geſetzt. Der Irrthum des Pelagianismus in dieſer Beziehung beſtand zunächſt nur darin, daß, was die Schrift von der Uebernatur meinte, die Pelagianer als von der Natur ausgeſagt verſtanden. Semler[3] hat ja ſogar verſucht, den Brief an Demetrias

---

[1]) Prima igitur virginis cura, primumque studium sit, scire voluntatem Domini sui; epist. ad. Demetr. cap. 9.

[2]) ibidem.

[3]) Semler, Pelagii epistola ad Demetr. Halae 1775 p. 10. Num hoc Pelagius sic fecit, ut scriptura sacra non uteretur? Nonne, homo interpretandi facultate bene multis praestantior, ex ipsa sacra scriptura desumsit et argumentum et exemplum? (Abel, Henoch, Methusalem etc.) quibus incitabat ad species vir-

orthodox auszulegen. „Hat etwa", sagt er, „Pelagius so gelehrt, daß er die heilige Schrift nicht gebrauchte? Hat er nicht, mehr als viele andere befähigt, die Schrift zu verstehen, aus ihr Beweise und Beispiele genommen? durch welche er zu den Species der Tugend anspornte, anstatt zu Lastern und Sünden, von denen die Anderen lehrten, daß der Mensch von ihnen nicht frei sein könne." Das ist richtig, aber Pelagius verstand (wie Semler auch) dieses Können von der Natur. Von Schätzler erklärt, „in der Verkennung des christlichen Supranaturalismus" habe der Fehler der Pelagianer bestanden; und in der That, formell fing Pelagius damit an, daß er von der natürlichen Kraft verstand, was uns nur als durch die Gnadenkraft möglich gelehrt ist[1]).

tutum, loco vitiorum et peccatorum, quibus isti ceteri negabant hominem carere posse. Semler sucht die Rechtgläubigkeit des Pelagius, pulcherrimam istam Pelagii epistolam (cf. praef.) gegen die „africanische Theologie" Augustins zu vertheidigen. Cur vero Pelagius, graecorum doctorum diligens discipulus et amator, Augustino et Africanibus tironibus se subjicere debuit? Quo jure isti ardeliones Itali, Siculi et Galli acusant illos monachos, quos non intelligunt? (cf. praef.) vgl. auch Rosenmüller a. a. O. Einl.

[1]) Wörter ist durch v. Schätzler heftig angegriffen worden, weil er den Grundgedanken des Pelagianismus in der Freiheitslehre und nicht in der mißverstandenen Gnadenlehre suchte. vgl. Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade S. 235—235. Neuestens stimmt dem v. Schätzler wieder bei Scholl, die Gnadenlehre des hl. Basilius S. 101 Anm. 1. Indeß worin hätte dann das Mißverständniß Wörters bestanden? Daß Wörter eine übernatürliche Erhöhung, eine complementum der Natur durch die Gnade leugne, ist eben, wie manches Andere, eine unerwiesene Behauptung v. Schätzlers. Wörter lehrt nicht, daß die natürliche Freiheit durch die Gnade nur in sich vollendet werde, und wenn er darum sagt, eine falsche Freiheitslehre sei der Grund des Pelagianismus, so hat er deswegen noch nicht ge-

Indem nun seitens der Katholiken dem Pelagius mit einer erdrückenden Menge von Schriftstellen und Aussprüchen der Väter klar gemacht wurde, daß die Natur des Menschen nicht im Stande sei, das Gute zu thun, sondern, daß man jene Möglichkeit von der Gnade verstehen müsse, und da er doch nicht von seiner vorgefaßten Meinung betreffs der natürlich-sittlichen Kraft ablassen wollte, so wurde er nunmehr gedrängt, sich umzusehen, wie er sich mit den entgegengehaltenen Schriftstellen abfinden könne. Und so lenkte er zu einem subjectivistischen Principe der Exegese ein.

Des Pelagius Lehre, sagt wiederum Jacobi[1]), war Deismus. Schon Hieronymus[2]) hat dem Pelagius entgegengehalten, daß nach seiner Lehre das Gebet eigentlich unnütz sei. Jacobi bemerkt, daß sich der Deismus des Pelagius zunächst nur auf das practische Leben des Men-

lehrt, daß er eine Vollendung der Natur für christliche Gnade halte. — Die Pelagianer nun hielten, um den Einwurf, daß sie die Gnade leugneten, abzuwenden, die natürlichen Kräfte zugleich für Gnade: man kann darum besser sagen, ihr Grundgedanke war eine Ueberschätzung der Natur, als man sagen könnte, ihr Grundgedanke war eine Verkennung der Uebernatur. Die Uebernatur war nicht *verkannt*, sondern nicht *erkannt*.

[1]) Justus L. Jacobi, die Lehre des Pelagius. Leipzig 1842. S. 27. vgl. auch die Kirchengeschichte von Neander.

[2]) Hieronymus epist. ad Ctesiph. So auch Augustin, der sagt: nach Pelagius habe das Gebet nur die Bedeutung, daß der Mensch besser erfahre, was er verlangen und thun solle. ita ut ipsas quoque orationes ad hoc asserat necessarias, ut ostendatur homini, quid concupiscat et diligat. de grat. Christi n. 32; vgl. auch l. c. n. 45. ita ut ipsas quoque orationes, ut in scriptis suis apertissime affirmat, ad nihil aliud adhibendas opinetur, nisi ut nobis doctrina etiam divina revelatione aperiatur, non ut adjuvetur mens hominis, ut id quod faciendum esse didicerit, etiam dilectione et actione perficiat.

schen bezogen habe. „Seine überwiegende Richtung auf das practisch Sittliche lenkte und beschränkte die Reflexion seines Deismus allein auf die anthropologische Seite[1])." Hier blieb nun für das Erkennen die Gnade als Offenbarung angesetzt, für das practische Handeln sollte sie überflüssig sein. Auf dem thatsächlichen Stande der Offenbarung ist dieses unrichtig, der thatsächliche Offenbarungsstand hat ein übernatürliches Erkennen und Wollen; und weil Pelagius das übernatürliche Wollen leugnete, so wurde er von selbst dahin getrieben, die Offenbarung mißzuverstehen und dieselbe so seinem Deismus dienstbar zu machen. Fing er mit einem ethischen Naturalismus an, so trieb ihn die Logik auf einen erkenntnißtheoretischen Naturalismus.

Die modernen rationalistischen Theologen geben ihm hierin natürlich Recht. „Da auch Augustin", sagt Baur[2]), „sich auf die Gerechtigkeit Gottes oder die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der Vernunft beruft, so fragt es sich in letzter Beziehung nur, wer die ewigen und absoluten Gesetze der Vernunft, die auch im Interesse der Religion und des Christenthums nie verletzt werden können (sic!), treuer und unverbrüchlicher bewahrt hat, Augustin oder Pelagius, und wer anders sollte hierüber die letzte, entscheidende Stimme haben, als die denkende Vernunft selbst[2])."

Ausgesprochen hat nun weder Pelagius noch Cälestius den Canon, daß die subjective „denkende Vernunft" der Schrift ihren Sinn geben müsse, das hat erst Julian ge-

[1]) Jacobi a. a. O. S. 29.

[2]) Ferd. Christ. Baur, die christl. Kirche ꝛc. S. 164.

than. Aber factiſch haben auch die beiden Erſteren ihn in der ſpäteren Zeit ausgeübt. Materiell und formell hat ſich nämlich der Pelagianismus beſtändig entwickelt. Wie ſich der letzte Gewißheitsgrund änderte, ſo änderte ſich auch die Lehrart des Pelagius, ſeine Sprache und auch der Lehrinhalt. Es ſeien hierüber gleichſam als Zwiſchenſätze nur zwei Gedanken erlaubt: Die Zweideutigkeit in des Pelagius Sprache, ſo mindeſtens ſcheint es uns, nahm zu mit den wachſenden Schwierigkeiten. Als man ihm zeigte, daß bei ſeiner Lehre von der Willensfreiheit weder die kirchliche Gnaden- noch Erbſündenlehre beſtehen könne, da gab er dieſes, wie er es hätte ſollen, nicht zu, ſondern verſchanzte ſich hartnäckig hinter Ausreden, deren Aufdeckung auch dem milden Biſchofe von Hippo die Geduld und die Achtung vor Pelagius nahm. Und weiter muß man beachten, daß mancher Satz im Pelagianismus aufgetaucht iſt, um alsbald wieder zu verſchwinden. Auch daraus ſieht man, daß es ein allmäliges Werden im Pelagianismus gegeben hat, und daß man ihn nicht als von Anfang an fertiges Syſtem beurtheilen darf. Es mag dieſes, weil es zugleich in den ſachlichen Theil der Lehre gehört, hier nur an einem Beiſpiele gezeigt werden. Die kirchliche Praxis legte der Taufe eine große Bedeutung bei, und es ſtand feſt, daß ohne Taufe niemand in den Himmel komme. Wenn nun die Pelagianer der Natur eine ſo hohe Bedeutung zuſchrieben, ja, wenn ſie ſogar die Erbſünde leugneten, wurde dann nicht die Taufe zur Erlangung des Himmelreiches überflüſſig? Wenn ſie conſequent gelehrt hätten, ja. Um ſich jedoch betreffs der Taufe nicht offenkundig vom Glauben des Volkes

zu trennen, erfanden sie nun die Lehre von der vita aeterna und sagten: wer getauft ist, kommt zur Anschauung Gottes, in das regnum coelorum, denn er ist geheiligt; wer jedoch ohne Taufe, aber auch ohne persönliche Sünde stirbt, erlangt einen Grad minderer Seligkeit in der vita aeterna. Diese Distinction war eigentlich aus Noth dem Pelagianismus aufgeimpft. Augustin drängte seine Gegner mit der Frage, ob denn die Nichtgetauften immer vom regnum coelorum ausgeschlossen blieben? Das wollte und konnte man bei dem Lobe der Natur nicht zugeben, und daher entstand eine große Verlegenheit. Augustin berichtet: A quibus tamen cum quaeritur, utrum non baptizati et non effecti cohaeredes Christi regnique coelorum participes, habeant saltem beneficium salutis aeternae in resurrectione mortuorum, laborant vehementer nec exitum inveniunt[1]). Je mehr der Pelagianismus sich von dem Supranaturalismus trennte, desto mehr verschwand die Unterscheidung zwischen dem regnum coelorum und der vita aeterna; bei Julian ist sie ganz aufgegeben[2]). Solche Schwankungen zeigen, daß die Pelagianer docendo didicerint.

So änderte sich nun auch das Princip ihres Schriftverständnisses. Ist der rationalistische Canon bei Pelagius und

---

1) de peccat. merit. 1, 23.

2) Auch in dieser Unterscheidung lag, wie die spätere Lehre vom limbus infantium beweist, ein berechtigter Gedanke. Bekannt ist, daß nun Augustin den mittleren Ort leugnete, daß er gewöhnlich sagte: die ungetauften Kinder kommen zur ewigen Verdammniß. Die Erklärung dieses Ausspruches ist sehr wichtig in Beziehung auf die Stellung Augustins zum status naturae purae. Wir gedenken, hierüber ein anderes Mal zu sprechen.

Cäleſtius auch nicht gerade ausgeſprochen, er iſt doch ſchließlich angewendet. Sie nahmen nur ſolches als Inhalt der hl. Schrift an, welches nach ihrem Verſtändniß ratione defendi potest. Gegen die Erklärung mancher Stellen von der Erbſünde wendeten ſie z. B. ein: eine Sünde könne ſich überhaupt nicht fortpflanzen, da ſie keine Subſtanz ſei. Auguſtin erwidert: Ihr müßt nicht der heiligen Schrift erſt glauben, wenn euch das „wie" einleuchtet, ſondern nachdem ihr der offenbaren Lehre der Schrift glaubet, müßt ihr ſuchen, das „wie" zu verſtehen[1]). Und eine ſchon früh von den Pelagianern gegen die Erbſünde geltend gemachte Bemerkung war, daß nach Auguſtins Lehre die ſündige Seele auch eine gleiche Seele zeuge, daraus mit anderen Worten der Generatianismus folge, den als eine Unmöglichkeit, als einen Widerſpruch gegen die geiſtige Natur der Seele die Pelagianer von Anfang an verwarfen. Auguſtin war in dieſer Frage unentſchloſſen; aber er gab dieſelbe Antwort, wie oben; können wir auch über die Schwierigkeit nicht gleich hinweg, wir müſſen trotzdem dasjenige glauben, was die

[1]) de nat. et grat. n. 22. O frater bonum est, ut memineris te esse Christianum. Credere ista fortasse sufficeret: sed tamen quia disputare vis, nec obest, immo etiam prodest, si firmissima praecedat fides; nec existimemus peccato naturam humanam non posse vitiari, sed divinis credentes scripturis peccato eam esse vitiatam, quomodo id fiere potuerit inquiramus. Auguſtin zieht an jener Stelle die Parallele zwiſchen ſündigen und nicht eſſen. Letzteres ſei auch keine Subſtanz, ſondern eine Entfernung. Trennung von derſelben, und dennoch würde die Natur dadurch geſchwächt; ſo ſei durch die Sünde auch eine Entfernung der menſchlichen Natur von der göttlichen Subſtanz eingetreten und dadurch die Schwäche und Verſchlechterung entſtanden. In ſolchen Vergleichen findet Baur ſcholaſtiſche Sophiſterei und Wortverſchwendung.

divinorum eloquiorum clarissima auctoritas lehrt[2]). Woher weißt denn du, fragt Auguſtin ſeinen Gegner ein anderes Mal, daß die ſündenfreien Kinder zur Anſchauung Gottes kommen? Nicht wahr? weil Gott es geſagt hat, nicht weil du es mit deiner Vernunft erkennen kannſt, was unmöglich iſt. So muß man in allem der Schrift ſich unterwerfen[3]).

Aus dieſen Antworten Auguſtins geht für uns hervor, daß thatſächlich der Exegeſe des Pelagius ein rationaliſtiſcher Canon in dieſem Stadium zu Grunde lag. Doch iſt er weder bei Pelagius noch bei Cäleſtius ſo, ich möchte ſagen: zum Bewußtſein gekommen, daß er als hermeneutiſche Regel wirklich ausgeſprochen ward. Beide wendeten die heilige Schrift an nach einem Verſtändniß, wie es ihre Grundlehren (Willensfreiheit und Erbſündenleugnung) erheiſchten. Zwar ſteht, ſagte Pelagius, es nicht gerade mit den Worten in der heiligen Schrift: der Menſch könne ohne Sünde ſein, aber es kommt nicht darauf an, quibus verbis dicatur quaecunque sententia[4]). Deutlich genug lehre die Schrift, daß es viele Gerechte ſchon im alten Bunde gegeben, die alſo ohne Sünde geweſen ſeien[5]);

---

2) cf de pecc. merit. et remiss. lib. 2, n. 59. Contr. duas epist. Pel. lib. 3, n. 26. Contr. Jul. lib. 5, n. 17. Ueber den Creatianismus der Pelagianer vgl. op. imp. 2, 25.

3) Serm. 294, 7. 8. vgl. Wörter a. a. O. S. 197.

4) de nat. et grat. n. 15. Et illud quod ei a quibusdam dicitur: nusquam esse scriptum his omnino verbis, posse esse hominem sine peccato, facile refellit: quia non est ibi quaestio, quibus verbis dicatur quaecumque sententia.

5) So werden namentlich oft Zacharias und Eliſabeth verwerthet, von denen es Luc. 1, 6 heißt: „Es waren beide gerecht vor

und mancher Ausſpruch beſage nichts anderes, als daß dieſes dem Menſchen überhaupt möglich ſei. Omnis, heißt es 1. Joh. 3, 9, qui natus est ex Deo non peccat et non potest peccare, quia semen ejus in ipso manet[1]). „Widerſtehet dem Teufel", ſchreibt Jac. 4, 7, „und er wird von euch fliehen.[2])" Bonum certamen certavi, bekenne Paulus von ſich ſelbſt 2. Tim. 4, 7. 3[3]). Und Cäleſtius legt einen beſonderen Nachdruck auf die vielen Stellen, in denen Sündenloſigkeit vom Menſchen gefordert wird; könnte der Menſch dieſes nicht leiſten, ſo würde es von ihm nicht gefordert werden. „Seid vollkommen, wie euer Vater, der im Himmel iſt, vollkommen iſt." Matth. 5, 48. Omnia facite sine murmuratione et haesitatione, ut sitis irreprehensibiles et simplices, sicut filii Dei immaculati. etc. etc.[4])

So iſt es die Lehre der heiligen Schrift, ſagt Pelagius, mir genügt das Evangelium Chriſti; dagegen können menſchliche Einfälle nicht aufkommen[5]).

Und eine große Fertigkeit zeigten beide darin, des heiligen Auguſtins Schriftbeweiſe für die Erbſünde und die

---

Gott, wandelnd in allen Geboten und Satzungen des Herrn untadelig." cf. de nat. et grat. n. 42 sqq. So werden Abel, Henoch, Melchiſedech ꝛc. angeführt. Man könnte einwenden, ſagt Pelagius, ob denn die Schrift von allen Menſchen die Sünden erwähnen könne? Das nicht; aber von denen ſie ſagt, ſie ſeien gerecht, hätte ſie die Sünden erwähnen müſſen, wenn dieſelben ſolche gehabt hätten.

[1]) de nat. et grat. n. 15.

[2]) l. c. n. 68.

[3]) de pecc. merit. n. 24.

[4]) de perfect. just. n. 20 et 22.

[5]) de nat. et grat. n. 46.

Nothwendigkeit der Gnade zu entkräften. Wenn der Apoſtel ſage Röm. 3, 23 omnes peccaverunt, ſo ſei dieſes von den Heiden und Juden gemeint[1]); und wenn er lehre Röm. 5, 12 alle hätten in Einem geſündigt, ſo müſſe man hier wie ſonſt oft in der Schrift omnes = multi annehmen[2]). Gen. 2, 17 qua die ederitis, morte moriemini, ſei von dem ewigen Tode die Rede[3]), wie auch Röm. 5, 12 der Tod, welcher durch die Sünde in die Welt gekommen ſei, vom Tod der Seele verſtanden werden müſſe[4]). Wenn auch die Apoſtel beteten: vergib uns unſere Schuld, ſo beteten ſie für das corpus der Kirche, nicht für ſich[5]). Die Stelle Jac. 3, 8 Linguam autem nullus hominum domare potest, ſei keine Affirmation, ſondern ein Vorwurf[6]). Der Satz caro concupiscit adversus spiritum Gal. 5, 17 gilt nicht von den Getauften, da von dieſen der Apoſtel ſagt, daß ſie nicht mehr im Fleiſche wandeln Röm. 8, 9[7]). Heißt es aber Röm. 9, 16 non volentis neque currentis sed miserentis est Dei, ſo ſei dieſer Satz als tadelnde Frage zu faſſen; der Apoſtel tadele darin diejenigen, welche ſagen, der Menſch könne das Gute nicht wollen und thun[8]).

---

1) l. c. n. 48.
2) ibidem.
3) de peccat. merit. lib. 1, n. 2.
4) l. c. n. 9.
5) de pecc. merit. lib. 2, n. 13.
6) de nat. et grat. n. 16.
7) l. c. n. 60.
8) de gest. Pel. n. 39; vgl. auch noch de grat. Christi n. 11, wo Auguſtin ſagt, daß Pelagius die Stelle Philip. 2, 13. Deus est enim qui operatur in nobis et velle et perficere von der magni-

Die ganze Exegese ist sehr nüchtern, ein Erzeugniß der antiochenischen Schule. Und wie die Antiochener durch logische Schlüsse ihren Schriftbeweis behandelten, so thaten es Pelagius und Cälestius auch. Kihn[1]) sagt, daß die Antiochener sich an die Stoa angeschlossen, die Alexandriner an Plato. Ein Beweis mehr, daß wir die Quellen des Pelagianismus auch in der Stoa, inhaltlich und formell, zu suchen haben. Denn wie ihre Erklärung der Schrift nüchtern, fern von aller Allegorie war, so auch die Begründung der Erklärung „logische Reflexion"[2]). Wenn den Eltern, argumentirte man, die vergebenen Sünden nicht schaden, wie viel weniger den Kindern[3])! Wenn es durch Adam gekommen ist, daß wir sterben, so müßten wir noch

tudo futurae gloriae et praemiorum pollicitatio verstanden habe, durch welche Gott das Wollen und Vollenden des Menschen hervorlockt.

[1]) Kihn, Theodor v. Mopsveste und Julianus Africanus, S. 7. „Zur Ausbildung dieser beiderseitigen Geistesrichtung trug nicht wenig bei die Verschiedenheit der philosophischen Systeme, denen sie huldigten. Während der zur Zeit der Grundlegung des Christenthumes herrschende Eklekticismus in der Philosophie in beide Schulen Eingang fand, schlossen sich doch die Alexandriner mit Vorliebe der platonischen Philosophie und zwar in der Form des Neuplatonismus an, wie ihn heidnische Lehrer und der hellenistisch gebildete Jude Philo zur Geltung gebracht hatten; die Antiochener hingegen waren nach Theophilus, welcher Platoniker gewesen ist, dem Stoicismus und seit Paul von Samosata und Arius der aristotelischen Philosophie mit Vorliebe zugethan, deren scharfe Dialektik ihrem Geiste besonders zusagte und im Kampfe für die Wahrheit siegreiche Waffen verlieh."

[2]) Jacobi a. a. O. S. 13 urtheilt folgendermaßen: „Seiner Geistesart nach hätte Pelagius sich mehr der Antiochenischen als Alexandrinischen Richtung zuneigen müssen, aber an einzelnen Lehrbestimmungen möchten sich weder für die eine noch für die andere sichere Spuren nachweisen lassen." Betreffs der Exegese kann kein Zweifel bestehen, wohin Pelagius thatsächlich gehörte.

[3]) de pecc. merit. lib. 2, n. 44.

viel mehr durch Chriſtus vom Tode wieder befreit ſein[1]). Wenn Adams Sünde auch dem nicht Sündigenden ſchadete, dann nützt Chriſti Gerechtigkeit auch dem nicht Glaubenden[2]). Das iſt ihre Logik. Si peccator genuit peccatorem . . . etiam justus justum gignere debuit[3]). Si nolumus, non peccamus; nec praeciperet Deus homini, quod esset humanae impossibile voluntati[4]).

Wem dieſe einzelnen Sätze gehören, iſt ſchwer zu beſtimmen, denn ſie ſind aus den zwei erſten Büchern des Werkes de peccatorum meritis et remissione genommen, in welchen Auguſtin mit Abſicht keinen Gegner namentlich genannt hat[5]). Im Allgemeinen weiſt dieſe Art der Antitheſen mehr auf Cäleſtius hin, als auf Pelagius. Erſterer war, wie uns die Schrift de perfectione justitae unzweifelhaft macht, in dieſer Art der Logik Meiſter. Soll der Menſch ohne Sünde ſein, heißt es dort, dann kann er es auch[6]). Könnte der Menſch nicht ohne Sünde ſein, ſo könnte er, was Gott nicht will, aber er könnte nicht, was Gott will[7]).

So ſind es im Ganzen fünfzehn logiſche Kunſtſchlüſſe, welche Cäleſtius in ſeinen definitiones gegen die Erbſünde und die Nothwendigkeit der perſönlichen Sünde machte[8]).

3) l. c. n. 49.
4) l. c. lib. 3, n. 2.
5) l. c. lib. 2, n. 11.
6) l. c. n. 3.
7) Retract. lib. 2, c. 23.
8) de perfect. just. n. 5. 6. 7. 43.
9) l. c. n. 8.

1) Cäleſt wird von Mercator auditoralis scholasticus genannt. (Huic Pelagio adhaesit Caelestius, nobilis natu quidem, illius

Hieraus ſehen wir nun, daß die von den Pelagianern angewendete formelle Logik eine abſtracte, unrichtige war, und daß mit Hülfe dieſes Mittels die Schrift ſich eine Anbequemung an vorher feſtgeſtellte Grundſätze gefallen laſſen mußte. Pelagius und Cäleſtius beriefen ſich beide auf die heilige Schrift als Hauptquelle ihrer Lehren; ſie verwendeten dazu Stellen, in denen, wenn man unter Natur nur die Uebernatur verſteht, ihre Lehre wirklich enthalten war, die ſie aber irriger Weiſe auf natürliche Fähigkeiten des Menſchen deuteten; und endlich kam eine rationaliſtiſche Exegeſe an den Tag, als ſie entgegengehaltene Schriftſtellen nun nach ihrem ſubjectiven Verſtändniſſe auslegen mußten, um den Einwendungen der Gegner zu entgehen.

Fragen wir endlich noch, was Pelagius und Cäleſtius in ihrer regula fidei von der Tradition hielten, ſo iſt zu antworten, daß ſie betreffs der Väter geradeſo verfuhren wie mit der heiligen Schrift. In der Schrift de natura hatte Pelagius angefangen, ſich auf die Väter zu berufen, aber Auguſtin ſagt von den angeführten Stellen: ita sunt media, ut neque contra nostram sententiam sint, neque

temporis auditorialis scholasticus.) Da Auguſtin an zwei Stellen Contr. Jul. lib. 2, n. 37 und lib. 6, n. 34 ihn mit dem forum in Verbindung bringt, ſo erklären die Benedictiner den Ausdruck mit forensis und Du Cange erklärt: Patronus, advocatus, qui in auditoriis, seu judiciis publicis pro clientibus perorat. Daß nun unter dieſen, wie bei ihrem Meiſter Cicero, ein philoſophiſcher Geiſt rege war, iſt an ſich wahrſcheinlich und im Ausdruck vielleicht auch angedeutet. Und wie bei Cicero wird es auch bei den Auditoren die ſtoiſche Philoſophie geweſen ſein, die am meiſten gepflegt wurde, und deren Logik einem Advokaten ſehr gute Dienſte leiſten konnte.

contra ipsius[1]). Es waren eben Stellen, in denen gelehrt war, der Menſch könne ohne Sünden ſein und anderes, der Lehre des Pelagius Günſtiges, nur ward hier der große Unterſchied überſehen, daß die Väter von dem Gnadenſtande, Pelagius aber und Cäleſtius von dem reinen Naturſtande redeten. Darum ſagt Auguſtin wiederholt: de auxilio gratiae agitur. Wiewohl es nun im Uebrigen feſtſteht, daß Pelagius und Cäleſtius ſich mehr und leichter auf die Griechen beriefen und auch im Orient ſuchten, mit ihrer Lehre zur Geltung zu kommen, ſo ſind es doch in den Schriften des Pelagius, die auf uns gekommen ſind, zumeiſt lateiniſche Väter und zwar vor allen Ambroſius, dann Hilarius, Auguſtinus und Hieronymus, welche für die neue Lehre citirt werden[2]). Garnerius vermuthet, dieſes ſei deshalb geſchehen, weil ſeine Leſer Lateiner und namentlich auch viele Frauen waren[3]). Den Pabſt Xyſtus hatte er mit Xyſtus oder Sextus, einem Schüler des Pythagoras, verwechſelt. (Vgl. die Mauriner zu de nat. et grat. n. 77.) Von den gebrauchten Stellen mag hier eine für alle ſtehen, die Pelagius aus Hieronymus genommen hatte: Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem nec ad vitia necessitate trahimur; alioquin ubi necessitas nec corona est[4]). Wer, erwidert hier Auguſtin, würde betreffs der

[1]) de nat. et grat. n. 71.

[2]) Von den Griechen, welche die Pelagianer gebrauchten, nahm Joannes Constantinopolitanus episcopus die erſte Stelle ein. vgl. de nat. et grat. n. 76.

[3]) Garnerius in edit. oper. omnium Marii Mercat. Parisii 1673 p. 415: eo maxime quod suis Amazonibus, id est feminis nobilibus Romanis, scriberet alienae linguae rudibus.

[4]) cf. de nat. et grat. n. 78.

menſchlichen Freiheit anders lehren? Aber frei iſt der Menſch, weil er die libertas caritatis beſitzt[1]).

Dieſes iſt über die Entwickelung der Beweismittel und der Lehrart der Pelagianer vor Julian zu ſagen. Wörter meint, daß ſie außerdem alle Lehrpunkte, welche ihnen Schwierigkeiten bereiteten, als praeter fidem bezeichnet haben[2]). Bei Pelagius kommt dieſe Ausrede nachweislich gar nicht vor; Cäleſt hat ſie auf dem Verhör in Carthago betreffs der Erbſünde gebraucht[3]) und in ſeiner dem Pabſt Zoſimus übergebenem Vertheidigungsſchrift wiederholt[4]). Damit iſt aber auch nicht ausgeſprochen, wie Wörter gemeint hat, daß ſie nicht glaubten, was ſie nicht begriffen. Sind ja auch die Trinität, die Wunder und anderes, das

[1]) ibidem. Indeß darf nicht vergeſſen werden, daß Pelagius ein ihm ſehr günſtiges Citat aus den Vätern gefunden hat; er hatte den Autor nicht angegeben und Auguſtin kennt ihn nicht. Das Citat war aber aus Lactantius lib. 4 div. instit. c. 24 sq. entnommen und beſagt, daß Chriſtus durch Kampf gegen die Begierden uns gelehrt habe, die Sünde ſei Sache des Willens, nicht der Nothwendigkeit. Oportuit magistrum doctoremque virtutis homini simillimum fieri, ut vincendo peccatum doceat hominem vincere posse peccatum. Und cap. 25: Ut desideriis carnis edomitis, doceret non necessitatis esse peccare sed propositi ac voluntatis. In dieſer Stelle konnte Pelagius freilich eine Stütze ſeiner Lehre finden. Auguſtin ſagt auf dieſes Citat: ich weiß nicht, wie es der Autor meint, er ſoll ſelbſt ſehen, wie er ſie auslegen will, wir aber zweifeln nicht im Mindeſten, daß Chriſtus ſündenlos war, trotzdem wir es nicht ſind. Und er fügt die ſpäter von Julian aufgegriffene Bemerkung bei: quia solis canonicis debeo sine ulla recusatione consensum. cf. de nat. et grat. n. 71.

[2]) Wörter l. c. p. 195 sq.

[3]) cf. de peccat. orig. n. 3.

[4]) l. c. n. 26. Si quae vero praeter fidem quaestiones natae sunt . . . .

ſie nicht begreifen konnten, nicht verworfen worden[1]). Die Erbſünde verwarfen ſie zunächſt aus practiſchem Intereſſe, im Verhöre vor der kirchlichen Autorität ſtellten ſie dieſelbe etwas milder als ſtrittig, als angefochten und darum als praeter fidem dar. Ihre Beweismittel dagegen waren die Vernunft und ein von der Tradition losgelöſtes ſubjectives Verſtändniß der Schrift. Sie haben ſtillſchweigend die Vorausſetzung gemacht, daß ihre ſubjective Erklärung der Schrift erlaubt und richtig ſei, ohne, wie es nun Julian that, dieſes Erkenntnißprincip ſelbſt zu unterſuchen.

Capitel II.

Die Lehrweiſe des Biſchofs Julian von Eclanum.

Julian ſprach das entſcheidende Wort und damit kam der ſchon lange vorbereitete hermeneutiſche Canon zum Ausdruck. Er ſagte: Quod ratio arguit, non potest auctoritas vindicare[2]). Die Vernunft muß ſagen, ob etwas möglich iſt; erklärt ſie etwas für unmöglich, ſo kann es auch niemals in der Schrift ſtehen. Sagt uns nun die Vernunft, daß es ohne Willen keine Sünde geben kann, daß Gott nicht ungerecht ſein und die heilige Schrift Gott kein Verbrechen zur Laſt legen kann, ſo muß man jene für gottlos halten, die aus der Schrift die Erbſünde und damit

1) cf. libellus fidei Pelagii in app. p. 64 et 65 und Jacobi a. a. O. S. 28.

2) op. imp. lib. 2 n. 16. Ostensum est ergo, nihil posse per sanctas scripturas probari, quod justitia non possit tueri, ... ac per hoc quod ratio arguit, non potest auctoritas vindicare.

eine Ungerechtigkeit Gottes nachweiſen wollen. Manichaeos autem et pietati et rationi rebelles, qui putent et ante tempus voluntatis esse peccatum, quod rerum natura non sinit; et Deum esse, quem argumentantur injustum; et infamare sanctas paginas quarum monumentis probari allegant crimen divinitatis: quod cum ex tribus nihil queat ratione monstrari, id est, nec sine voluntate peccatum, nec in Deo iniquitas, nec in lege perversitas; soli illi stulti, impudentes et impii demonstrentur[1]). „Dieſes alſo möge vor allem in dem Geiſte des verſtändigen Leſers feſt haften, daß in allen heiligen Schriften nur ſolches enthalten iſt, welches die Katholiken als zur Ehre Gottes gereichend einſehen ....; und wo ein etwas härterer Ausſpruch eine Streitfrage aufwirft, dort iſt es ſicher, daß der Verfaſſer jener Stelle nicht das gemeint hat, was unrecht iſt; es muß vielmehr in jenem Sinne verſtanden werden, den die perspicua ratio et aliorum locorum, in quibus non est ambiguitas, splendor aperuerit[2])." Und an einer anderen Stelle[3]) ſagt derſelbe Julian: „Die Schriften des Apoſtels Paulus halten wir wegen keiner anderen Urſache für heilig, als weil ſie der Vernunft, der Frömmigkeit und dem Glauben gemäß uns unterrichten." Und wiederum: De hujus (sc. Dei) itaque

1) l. c. n. 21.

2) l. c. n. 22.

3) l. c. n. 144. Sanctas quidem Apostoli esse paginas confitemur non ob aliud, nisi quia rationi, pietati, fidei congruentes, erudiunt nos, et Deum credere inviolabilis aequitatis et opera ejus bona honestaque defendere et praeceptis ejus moderationem, prudentiam, justitiam vindicare.

legibus ita probari et vindicari non potest, quod esse constat injustum; ut si hoc fieri posset, illius divinitas tota vilesceret[1]). Viele hätten vieles in der heiligen Schrift gefunden; das gereiche der Schrift ſelbſt nicht zum Vorwurf; man müſſe ſie nur vernünftig erklären[2]).

Dieſe Ausſagen Julians fanden ſich alle in ſeinem letzten Werke und ſind uns von Auguſtin im opus imperfectum mitgetheilt worden. Man kann nicht ſagen, daß er in dieſer Interpretationsmethode von vornherein gefeſtigt geweſen ſei. In den vier Büchern, die Julian gegen des heiligen Auguſtins lib. 1. de nupt. et concup. ſchrieb, heißt es noch: Scripturarum, non syllogismorum debere testimonio comprobari, filios de corporum commixtione nascentes, reputari divino operi[3]). Wenn wir nun daneben gleich einen Ausſpruch aus dem letzten Buche des op. imp. halten, wo Julian dem heiligen Auguſtin vorwirft, daß er aus inopia von der Vernunft zur Schrift flüchte — Nescio sane utrum hic jam coactus inopia tam ineptum tam imbecillum aliquid moliaris, ut dicas, nullis te quidem rationibus docere posse Adam bonum a Deo conditum, sed ad hoc credendum sola esse lectionis auctoritate contentum[4]) — ſo iſt darin der Gang ſeiner Lehrweiſe ſo ziemlich gezeichnet. Sehr deutlich ſpricht Julian auch op. imp. 2, 137: du ſuchſt gegen fulmina ra-

[1]) op. imp. I, 30.

[2]) Quomodo enim non praejudicat scripturis sanctis, quod omnes haereses aliquibus se earum testimoniis occulunt ac nituntur tueri . . . . op. imp. 4, 113. cf. l. c. 1; 25.

[3]) Contr. Jul. 3, 20.

[4]) op. imp. 6, 16.

tionis die testimonia scripturae geltend zu machen, was natura sui unmöglich ist[1]).

Auch Julian hat lange factisch diesen Canon angewendet, ohne ihn förmlich ausgesprochen zu haben. Sein erster in Italien verbreiteter Brief, der „capern sollte, was zu capern war", enthielt in dieser Beziehung gar keine Aufklärung; das gleichzeitig an den Pabst eingesendete Glaubensbekenntniß enthält den Satz, die Annahme der Erbsünde beschuldige die heilige Schrift der Falschheit, die da lehre, daß nicht die Söhne für die Väter sterben, sondern daß jene Seele, die sündige, sterben solle[2]).

Unter Julians Gründen gegen die Erbsünde ragten von Anfang an zwei hervor: Gott kann nichts mit Sünde Behaftetes schaffen, denn er ist gerecht, und: ohne Freiheit ist keine Sünde möglich, diese aber fehlt bei den Kindern. Für diese Sätze suchte nun Julian Belege in der heil. Schrift, begnügte sich jedoch, wenn er nur Aussprüche dafür fand, daß Gott gerecht und daß der Mensch frei sei. Solche fand er genug. Deus fidelis, in quo non est iniquitas, justus et sanctus Dominus Deus. Deut. 32, 4. Hominis est praeparare cor et a Domino responsio linguae. Prov. 16, 1.

---

[1]) qui ab his sententiis contra fulmina rationis opem petis, quae tibi dedignantur, immo natura sui subvenire non possunt.

[2]) cf. in append. p. 75. Consequenter renuimus naturale peccatum, vel si quo alio vocabulo nuncupatur; ne creatori Deo omnium irrogemus injuriam, dum aliquid ab illo cum peccato fieri potui-se contendimus, et testimonia scripturarum ejus falsitatis arguimus, quae dicunt in veteri Testamento: Non morientur patres pro filiis et filii non morientur pro patribus, singuli pro suo delicto morientur. Jerem. 31, 3. Ferner ist citirt Ezech. 18, 2. 20. 30 und 2. Cor. 5, 10.

Auguſtin ſagt ihm aber darauf: daß du Schriftbelege für den Satz a Deo creari hominem anhäufeſt, worüber ja niemand zweifelt; was beweiſet dieſes anders, als daß du nur Raum für Worte ſucheſt, wo du ventose atque inaniter umherläufſt[1])? Daß Gott ungerecht ſei, wenn ein Kind mit Sünde geboren werde, und daß ohne perſönlich freie That keine Sünde möglich ſei, dieſe Sätze betrachtete Julian als fulmina rationis, als Axiome, die er anfangs gar nicht, ſpäter durch noch zu erörternde Definitionen von Gerechtigkeit, Freiheit und Sünde bewies. Natürlich, wenn dieſes ſo feſtſtand, dann konnte Auguſtin mit keinen Schriftbelegen gegen Julian etwas beweiſen. Julian konnte triumphirend die Schrift gebrauchen, ſie lehrte ihn die Gerechtigkeit Gottes; daß Gott gerecht iſt, lehrt Vernunft und Schrift, und darum kann nichts „durch die Sanction der Schrift gerechtfertigt werden, was durch die Gerechtigkeit nicht kann vertheidigt werden[2])". Die Schrift hat ja nur den Zweck, daß durch ihre Drohungen die Ungerechtigkeit vertilgt werde[3]).

So blieb nun der vollendete Subjectivismus dadurch beſtehen, daß Julian immer ſelbſt erklärte, was ſich mit Gottes Gerechtigkeit vertrage und was nicht; und was ſich

[1]) Contr. Jul. 5, 49.

[2]) . . . . imperitus interpres et profanus apparet, quisquis putat ejus sanctione defendi, quod justitia non potest vindicari. op. imp. 1, 3.

[3]) Nullum ergo adminiculum iniquitati de illius Scripturae viribus comparari natura rerum sinit, quae hanc unam promulgationis causam habuit, ut ejus testimoniis, remediis, minis, ultionibus iniquitas deleretur. l. c. n. 4. Vgl. auch Contr. Jul. lib. 5, n. 2 et 4.

nicht mit der Gerechtigkeit Gottes verträgt, das kann auch niemals in der heiligen Schrift ſtehen; ergo: quod ratio arguit non potest auctoritas vindicare.

Dieſer Satz kam zum völligen Ausdruck in den ſpäteren Schriften Julians, in denen er auf Auguſtins Schriftbeweis eine klare Antwort geben mußte. Auguſtin verwendete de nupt. et concup. namentlich zum Beweiſe der Erbſünde: daß ſich die Menſchen nach der Sünde bedeckten Gen. 3, 7 und Röm. 5, 12: daß alle in Einem geſündigt haben. Die erſtere Stelle machte dem Julian nicht viel Sorge. Er antwortete: Bekleiden thaten ſich Adam und Eva, weil ſie fror und weil ſie, was bisher nicht der Fall geweſen war, nun allmählich das Schneiderhandwerk lernten[1]). Perizomata könne auch die Bedeutung des ganzen Gewandes haben und brauche nicht gerade ausſchließlich Hüftkleid zu bedeuten[2]). Daß die Bekleidung durchaus kein Zeichen einer auflebenden natürlichen Schlechtigkeit geweſen ſei, gehe ja doch deutlich aus 1. Cor. 12, 23 hervor, wo es heiße, daß wir verecundiora nostra majore honestate bedecken. Hier lehre Paulus ausdrücklich, daß die am meiſten bedeckten Theile ſogar die beſſeren ſeien. En verum, ſchließt er dann, intellectorem operis Dei, en fidelem sapientiae ejus praedicatorem[3]). Auguſtin erwidert ihm: du wirſt

[1]) Contr. Jul. 4, 81. Ideo homines fuisse primitus nudos, quia ad sollertiae humanae operam ut se tegerent pertinebant, quae nondum in illis fuit . . . . . Non igitur quia peccaverunt, genitalia vel diabolica vel inhonesta fecerunt, sed quia pavitabant, in ea qua primum fuerant honestate permanentia membra texerunt.

[2]) l. c. 5, 5. 7.

[3]) l. c. n. 80.

doch ſelbſt bei deiner loquacitas lachen müſſen[1]); jene falſche Ueberſetzung, welche des Apoſtels Wort ἀσχήμονα mit verecundiora ſtatt inhonesta gibt, eigneſt du dir an[2]) und redeſt unglaubliche Dinge. O acutum intellectorem! O divinorum eloquiorum egregium tractatorem[3])!

Die Antwort auf Röm. 5, 12 verſchob Julian[4]). Auguſtin beſchuldigte ihn überhaupt, daß er ſchwierige Stellen ganz übergehe[5]); die Erklärung des Römerbriefes hatten aber die Pelagianer von Anfang an verſucht, nur nicht mit viel Glück. In dem vierbändigen Werke, das Julian auf Auguſtins erſtes Buch de nuptiis ſchrieb, zagte er noch, dem heiligen Biſchof von Hippo betreffs Röm. 5, 12 zu antworten; er ſagte: ich werde die Erklärung dieſer wie vieler anderer Stellen nachholen, und da ihn außerdem ſeine biſchöflichen Freunde drängten[6]), ſo trat er in ſeinem letzten Werke nun eine weitläufige Exegeſe an, wobei ſeine hermeneutiſche Regeln zum klaren und beſtimmten Ausdrucke gelangten. Da kam er an das Ziel ſeiner Lehrform.

---

[1]) l. c. n. 7.

[2]) l. c. n. 80.

[3]) l. c. 6, 73.

[4]) Testimonia tamen Scripturarum, quibus contra nos agi aliquid posse existimant, nonnulla praeterieram, quae me explanatum ire pollicitus eram. op. imp. 1, 3.

[5]) Contr. Jul. 2, 20. Ita cum Apostolo resistere non auderes, nec in aliam sententiam, sicut soletis, ipsum apostolicum testimonium detorquere potuisses, omnino inde tacere maluisti.

[6]) op. imp. 1, 51. Quoniam mihi potissimum hoc a sanctis viris, nostri temporis confessoribus, munus impositum est. vgl. auch l. c. n. 2. Consilium erat, breviter commissa complere, nisi me aetuosiorem denuo ingredi provinciam beatissime pater Flore voluisses.

Die Schrift ist wohl Glaubensquelle, aber sie muß sich von Anfang an die Censur der subjectiven Vernunft gefallen lassen, die zuletzt ganz in den Vordergrund tritt. Man kann die Lehre Julians nicht eigentlich Rationalismus nennen, sondern man sagt auch hier am besten „rationeller Subjectivismus", wie Kihn[1]) den exegetischen Standpunkt des Theodor von Mopsveste bezeichnet, bei welchem sich Julian bekanntermaßen befand, als er sein letztes Werk schrieb[2]).

Darnach läßt sich nun auch die Stellung Julians zu den Vätern, zu der Tradition leicht errathen. Pelagius und Cälestius hatten sich damit begnügt, Stellen anzuführen, die so allgemein waren, daß man auch ihre Lehre scheinbar damit zudecken konnte. Julian setzte den Werth der Väter in ihre persönliche Bildung, er verschmähte spöttelnd Zeugen de qualiumcumque clericorum turba, qui non possunt secundum categorias Aristotelis de dogmatibus judicare[3]). Ueberhaupt müsse man die Stimmen wägen, nicht zählen[4]). Ein einziges Mal hat er den Glauben des Volkes betont, aber auch hier echt julianisch[5]). Sonst sagt er:

---

[1]) Kihn a. a. O. S. 125.

[2]) Mercator in append. p. 79 in isto opere tuo . . . elaborato in Cilicia.

[3]) Contr. Jul. 2, 37.

[4]) l. c. 35 non numerandas sed ponderandas esse sententias.

[5]) Contr. Jul. 5, 4 nämlich führt er aus: „Die Einfachen, die, mit anderen Dingen beschäftigt, keine Bildung genossen, sondern durch den Glauben allein zur Kirche Christi zu kommen trachteten, diese mögen festhalten, daß der wahrhaftige Gott Schöpfer der Menschen, daß er gütig, getreu, gerecht ist . . . . und sie sollen umfassen, was sie diesem entsprechend vernehmen." Also das Volk muß

was die große Menge glaube, darauf komme es gar nicht an; nicht die Seſſelflechter, die Soldaten, Wirthe, Seefiſchhändler, Köche und Metzger haben die heilige Schrift zu erklären[1]), ſondern Männer, welche Klugheit ſchmückt und Weisheit und Verſtand[2]). Auch dadurch dürfe man ſich nicht erſchrecken laſſen, daß nun plötzlich ein neuer Goliath (Auguſtin) leichtbeſchildet hervortrete und meine, er allein ſei geſchaffen, die Sache zu entſcheiden[3]). Man müſſe auf das Urtheil der Gebildeten gehen; und dieſe ſtünden auf Seiten der Pelagianer[4]).

Auguſtin unterzieht dieſes alles einer ausführlichen Erörterung und Widerlegung. Ich führe dir, weil du ja auf die Wenigen Gewicht legſt, ſagt er u. a., nur zehn Biſchöfe (Irenäus, Cyprian, Reticius, Olympius, Hilarius, Ambroſius, Gregorius, Innocenz, Johannes, Baſilius) und einen Presbyter Hieronymus vor[5]). Rechneſt du ſie etwa

---

eigentlich auch erſt urtheilen, was der Gerechtigkeit Gottes entſpricht. Dieſes Urtheil, ſagt Auguſtin, ſprichſt du ja ſonſt immer dem Volke, das du Idioten nennſt, ab.

[1]) Contr. Jul. 2, 37 . . . sellularii, milites, scholastici auditoriales, tabernarii, cetarii, coqui, lanii, adolescentes ex monachis dissoluti.

[2]) l. c. n. 36. honorandam esse paucitatem, quam ratio, eruditio, libertasque sublimat.

[3]) Contr. Jul. 3, 4 unum egressum, qui in se summam proelii sitam optat intelligi. vgl. l. c. lib. 2, 36; lib. 1, 30.

[4]) de paucitate velut prudentium quibus vos placere gaudetis. Contr. Jul. 5, 1. vgl. l. c. n. 5 und oft.

[5]) Contr. Jul. 2, 36. Den Hieronymus wollten weder Pelagius noch Julian recht gelten laſſen. Erſterer ſagte, Hieronymus ſei ein Eiferer gegen ihn l. c.; Julian aber wendete gegen ihn ein, daß er nur Presbyter und nicht Biſchof ſei. Dagegen vgl. des heiligen Auguſtin Lob über Hieronymus ibid. und 1, 34.

unter die plebeia fax sellulariorum? Es kommt noch dorthin, daß ſich Ambroſius niederſetzen muß zu den Füßen des Pelagius[1]); denn keine anderen Gewährsmänner haſt du, als den Pelagius und Cäleſtius und die pelagianiſchen Biſchöfe, quibus plaudentibus tibi liceat exaltare tamquam tubam vocem tuam et praedicare contra catholicam fidem et contra gratiam Christi[2]). Schweige doch mit der lächerlichen, von allen Häretikern gebrauchten Ausrede, daß die Gebildeten auf ihrer Seite ſtünden[3])! Setze dich zu den Füßen der Väter und lerne von ihnen!

Die Väter, ſagt aber Julian, haben nicht ihrer Uebereinſtimmung die Autorität beigelegt, ſondern haben ihren Ruhm aus der Uebereinſtimmung mit der Vernunft und mit der heiligen Schrift genommen[4]). Weil nun die heilige Schrift ſelbſt wieder aus der Vernunft erklärt wird, ſo hat Julians Traditionsbeweis eigentlich einen objectiven Werth gar nicht; die Väter gelten, wenn ſie mit der ſubjectiven Vernunft Julians übereinſtimmen[5]). Er konnte ſich nun nicht verhehlen, daß die Unterſtützung ſeiner Anſichten aus den Vätern faſt unmöglich war, und er nahm darum keinen Anſtand, das ganze Abendland der Häreſie zu beſchuldigen[6]);

[1]) op. imp. 4, 114.

[2]) Contr. Jul. 2, 34.

[3]) Haec enim et veterum et novorum omnium vox est haereticorum ipsa consuetudine jam sordidata atque protrita. lib. 5, n. 1.

[4]) qui tamen veritati auctoritatem non suo tribuere consensu, sed testimonium et gloriam de ejus suscepere consortio. lib. 1, 29.

[5]) Man vergleiche darüber op. imp. 2, 236.

[6]) Contr. d. epist. lib. 4, 20: Toto penitus Occidente non minus stultum quam impium dogma esse susceptum. vgl. l. n. 32.

er berief sich auf die morgenländische Kirche[1]). Aber gerade im Morgenland ist ja des Pelagius Lehre, erwiderte Augustin, verurtheilt worden[2]), und er fügte von den Griechen den Gregor von Nazianz, Basilius und Chrysostomus dem Gericht der vierzehn Bischöfe von Diospolis bei, um ihm zu zeigen: qui nobis deesse videbantur, plures episcopos Orientis invenimus[3]).

Julian muß auch wenige Versuche gemacht haben, aus den Griechen Gönner seiner Lehre zu citiren. Es ist uns eine Stelle aus Basilius genannt und eine Stelle aus Chrysostomus, die der Bischof von Eclamm gegen die Erbsünde verwerthete: Hac de causa, hatte Chrysostomus gesagt, etiam infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, justitia, adoptio, hereditas, fraternitas Christi, ut ejus

[1]) cf. contr. Jul. , 13 sq.

[2]) l. c. n. 19.

[3]) l. c. n. 15—18. Augustin sagt n. 14 und 13, es sei an sich unmöglich, daß der eine Theil der Kirche einen anderen Glauben habe, als der andere. Non est ergo, cur provoces ad Orientis antistites; quia et ipsi utique Christiani sunt, et utriusque partis terrarum fides ista una est, quia et fides ista Christiana est. Wenn aber auch die Griechen abweichen würden, jener Theil habe den Vorzug, in qua primum Apostolorum suorum voluit Dominus gloriosissimo martyrio coronari. Und in dieser Kirche sei Julian geboren und wiedergeboren, also solle er sich daran halten, nichts in sie hineintragen, was er nicht in ihr gefunden und nicht das Gefundene aus ihr entfernen. O fili male ex Adam nate, sed bene in Christo renate, sacramenta quibus te peperit, tuae matri conaris auferre. — Betreffs der 14 Bischöfe von Diospolis sagt Julian, daß sie des Pelagius Lehre schon eher gehaßt, als sie dieselbe gekannt hätten; er führt dann nach Sallust die Eigenschaften an, die ein Richter, wenn man auf sein Urtheil etwas geben solle, haben müsse. vgl. Contr. Jul. 3, 2.

membra sint[1]). Dieſe eine Stelle, antwortet Auguſtin, die Chryſoſtomus gleichſam im Vorbeigehen über die Kindertaufe niederſchrieb, haſt du benützt, um ihn nicht nur von allen anderen griechiſchen Vätern, ſondern auch von all ſeinen eigenen anderen Ausſagen loszureißen[2]). Jene Worte ſind genommen aus einer Homilie an die Neophyten und ſagen nur aus, daß auch die Kinder getauft würden, obſchon ſie nicht, wie die Erwachſenen, perſönliche Sünden hätten. Er drückt damit die Heiligung als andere Wirkung der Taufe neben der Reinigung aus[3]).

Schließlich, da er um Belege ſichtlich in Verlegenheit war, da er im Gegentheil durch Auguſtins Citate erdrückt wurde, ſchrieb Julian: Es iſt gut, daß mich Auguſtin ſelbſt dieſer Beläſtigung überhoben hat; denn er ſelbſt ſagt (de nat. et grat. n. 71): wenn die Väter ab und zu etwas incautius ausgedrückt haben, ſo ſchädigt dieſes den wahren Glauben nicht; auf Zuſtimmung ohne allen Vorbehalt habe nur die heilige Schrift Anſpruch[4]). Das iſt ganz mein Standpunkt. Die heilige Schrift lehrt, daß Gott gerecht,

[1]) Contr. Jul. 1, 21. Die Stelle aus Baſilius ſteht contr. Jul. 1, 17 und beſagt nur, daß der Menſch nicht von einem böſen Princip geſchaffen ſei.

[2]) l. c. n. 22.

[3]) ibidem. Peccata dixit parvulos non habere, sed propria; wie auch der Apoſtel ſage: nondum natos nihil egisse boni sive mali.

[4]) op. imp. 4, 112. Sed bene quod nos onere talium personarum prior levasti. Nam in libro quem ad Timasium contra liberum arbitrium texuisti, cum sanctus Pelagius venerabilium virorum tam Ambrosii quam Cypriani recordatus fuisset qui liberum arbitrium in libris suis commendaverant, respondisti nulla te gravari auctoritate talium: ita ut diceres, eos processu vitae melioris, si quid male senserant expiasse. Bemerkenswerth iſt die Antwort, welche a. a. O. Auguſtin hierauf gibt.

die Ehe gut, der Menſch frei iſt; das glaube ich und darnach müſſen ſich alle anderen, weniger deutlichen Stellen richten. Gerade ſo haben auch die Väter deutlich die Gerechtigkeit Gottes und die Freiheit des Menſchen gelehrt; will es nun auch manchmal ſcheinen, als ließen ſie eine Erbſünde und ein Erbverderben zu: jene klaren Ausſprüche zeigen, daß ſie es nicht ſo meinten[1]). Und wenn wirklich die Väter es ſo gemeint hätten: können denn dem Geſetze und dem Werke Gottes Schriften von Disputatoren präjudiciren[2])? gelten die dictiunculae episcoporum mehr, als die Worte Gottes in der heiligen Schrift[3])?

So war endlich alle Beſchwerniß aus den Vätern abgeſchüttelt und die Vernunft blieb Siegerin[4]).

O! Julian, ruft Auguſtin. Polemo kann voll trunkenen Uebermuthes nächtlicher Weile in die Schule des Xenocrates, um dort die Weiſen zu verſpotten; als er aber den würdigen Ernſt der Männer ſah, ward er voll Ehrfurcht ſtumm und ſetzte ſich zum Lernen nieder. Nicht in

---

[1]) Man kann ſie, ſagt er, clara benignaque ratione defendere und wendet dann die oben bezeichnete Art der Erklärung an. op. imp. 4, 112. 113.

[2]) l. c. 110. Numquid legi Dei aut operi Dei scripta disputatorum praejudicant?

[3]) l. c. 111.

[4]) Sehr deutlich drückt Julian ſeine Glaubensregel op. imp. 1, 29 aus: Cum igitur liquido clareat hanc sanam et veram esse sententiam, quam primo loco ratio, deinde scripturarum munivit auctoritas et quam sanctorum virorum semper celebravit eruditio, qui tamen veritati auctoritatem non suo tribuere consensu, sed testimonium et gloriam de ejus suscepere consortio, nullum prudentem conturbet conspiratio perditorum.

die Verſammlung von Philoſophen habe ich dich geführt, ſondern in den Rath heiliger und weiſer Männer unſerer Kirche, die den Glauben zur Zeit der rudimenta der Kirche empfingen und ihn predigten tempore honorum. Nimm die Kränze pelagianiſtiſchen Uebermuthes von deinem Haupte, beſſere durch eine ſtärkere Jugend dein frühes Selbſtvertrauen und ehre die Männer, welche Vertheidiger und Lehrer deiner Kirche waren[1]).

Allein Julian blieb hartnäckig. Es iſt Zeit, rief er, daß die Willkühr der Schrifterklärung ein Ende hat[2]). Die Gerechtigkeit Gottes muß gerettet werden[3]), und nicht was der Poenus disputator[4]) und der cultor diaboli[5]) meint, iſt der Ehre Gottes vorzuziehen. Würde von den frommen Alten Einer wieder aufſtehen und ſolche entſittlichende Lehren in der Kirche wahrnehmen, er würde klagen und jammern. Nicht kann Lehre der Schrift ſein, was die Gerechtigkeit verbietet; durch dieſen einen Satz vernichten wir alle perplexitas elocutionum[6]). Freilich, ſagt dann Auguſtin, ohne deine dialectiſchen Künſte wäre die pelagianiſtiſche Dogmenmaſchine ohne den nöthigen Architecten geblieben[7]).

---

[1]) Contr. Jul. 1, 12 et 35.

[2]) op. imp. 1, 27.

[3]) ibidem.

[4]) Contr. Jul. 3, 32.

[5]) l. c. n. 34.

[6]) op. imp. 1, 5.

[7]) Quae tu si non didicisses, Pelagiani dogmatis machina sine architecto necessario remansisset. Contr. Jul. 6. 36. — Eine bildliche Auslegung der heiligen Schrift iſt bei Julian ſelten. Doch ſagt er auch: Es kommen Homonyma und Aequivoca überall vor; manches ſei abusive gebraucht. So werde auch der Teufel Vater

Was nun die engere Dialektik Julians anlangt, so nennt ihn Auguſtin einen Ariſtoteliker und Zenoniſten[1]). Julian ſelbſt ſagt: laſſet uns den Ringplatz des Ariſtoteles jetzt ſchließen[2]) und zeigt damit, daß er Beweisformen aus dem großen Peripathetiker gebraucht hat. Wo er aber eine Erklärung der Gerechtigkeit nach Ariſtoteles gegeben und dieſelbe als die höchſte aller Tugenden bezeichnet hatte, dort bemerkt er, daß Zeno einen Unterſchied unter den Tugenden nicht anerkenne[3]). Seine Categorien decken ſich weder mit den ariſtoteliſchen, noch mit den ſtoiſchen. Er unterſucht bei einer Sache: utrum sit, unde sit, ubi sit, a quo sit[4]); an einer anderen Stelle: utrum sit, quid sit, unde sit[5]). Oder er fragt „der Kürze halber“[6]) nach

der Sünde genannt, und doch ſei dieſes von der Nachahmung zu verſtehen. — vgl. op. im. 2, 51 sqq. — Ausſprüche von Philoſophen gelten dem Julian mindeſtens ſo viel, als die Lehre der Väter. Folgende Philoſophen hatte er aufgeführt: Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Xenophanes, Parmenides, Leucippus, Democritus, Empedocles, Heraklit, Meliſſus, Plato, Pythagoras. cf. Contr. Jul. 4, 75. Außerdem ſind oft Ariſtoteles, Zeno und Cicero gebraucht.

[1]) vgl. Contr. Jul. 2, 34.

[2]) Contr. Jul. 6, 56. Claudens Aristoteles palaestram.

[3]) Justitia est (et ut a eruditis definiri d. i. von Ariſtoteles, vgl. Ueberweg, Grundriß der Geſchichte der Philoſophie 1, 175 et ut nos intelligere possumus) virtus (si per Stoicos liceat alteri alteram praeferre) virtutum omnium maxima, fungens diligenter officio ad restituendum sua unicuique, sine fraude, sine gratia. op. imp. 1, 35. Quod si eam maximam dici Zeno non siverit, ubi tantam virtutum copulam unitatemque confirmat, ut ubi fuerit una, omnes dicat adesse virtutes, et ubi una non fuerit, omnes deesse . . . . l. c. n. 36.

[4]) op. imp. 1, 34.

[5]) Contr. Jul. 3, 51; op. imp. 5, 27.

[6]) op. imp. 1, 34.

genus, species, differentia, modus, qualitas[1]) der Dinge, über welche er mit Auguſtin ſtreitet. Julian ſelbſt klagt, daß der große Haufen ſeiner Gegner nicht nach ariſtoteliſchen Categorien urtheilen könne[2]) und Auguſtin fragt ihn auch einmal, da er ungeſchickt geredet hatte: wo bleiben deine ariſtoteliſchen Categorien[3])? öfter heißt es: du haſt die Categorien des Ariſtoteles falſch verſtanden[4]). Dann ſagt der Heilige wieder: das iſt Categoriennebel[5]); ein anderes Mal: du ſpielſt dich als Dialektiker auf, biſt aber keiner; deine Pfeile ſind von Blei[6]). Und dann klagt er über die endloſe philoſophiſche loquacitas des Julian, qui tam multum nihil dicit[7]).

In den Categorien wird er ſich demnach an Ariſtoteles angeſchloſſen haben, auch Definitionen von Tugenden ſind aus der ariſtoteliſchen Schule; die Art der Anwendung aber iſt eine ſtoiſche. Daß die Vernunft, und zwar die ſubjective Vernunft das Criterium der Wahrheit bildet, iſt bekanntlich ganz ſtoiſcher Grundſatz[8]), und daher hatte es Julian gelernt. Der Stoa entſprechend ſtellte er nun auch a priori die Definition eines Begriffes voraus, und darnach mußte ſich „ohne jede Controle der Wirklichkeit“ ſeine Lehre weiter richten. Zuerſt, lehre Cicero, müſſe man eine Sache

1) ibidem; ferner Contr. Jul. 3, 26; 5, 61; op. imp. 4, 10.
2) Contr. Jul. 2, 37.
3) Contr. Jul. 3, 7.
4) Contr. Jul. 5, 51.
5) Contr. Jul. 6. 64.
6) Contr. Jul. 3, 16.
7) op. imp. 5, 34.
8) vgl. Zeller, die Philoſophie der Griechen 3. Th. 1. H. §. 33.

definiren[1]); dann sei sie am klarsten zu behandeln. Ja, Julian sagt sogar gegen Augustin: wenn du, was du lehrst, nicht definiren kannst, d. h. wenn es mit der Definition, welche die Vernunft darüber ausstellt, streitet, so bemühest du dich umsonst, durch Schrift und Väter es zu erhärten[2]).

So stellt er denn auf den Begriff der Freiheit: Libertas arbitrii in admittendi peccati et abstinendo a peccato possibilitate consistit[3]). So den Begriff der Sünde: Peccatum est voluntas admittendi vel retinendi quod justitia vetat et unde liberum est abstinere[4]). Oder auch: Appetitus liberae voluntatis, quem prohibet justitia[5]). So die Definition von Gerechtigkeit. Alle diese Erklärungen haben nur eine relative Gültigkeit; da sie aber als absolut genommen werden, so begründen sie überall die endliche Verirrung der julianischen Lehre. Man findet hier den „stoischen Nominalismus"[6]).

Die Entwickelung der Beweise erfolgt in jenen Antithesen, worin der auditorialis Cälestius schon Meister war. Ist der Act, fragt er, schuldig, oder die Natur? Wenn ersteres, was hat das Kind gethan? wenn letztere, wer hat sie geschaffen[7])? Man streitet darüber, ob Goliath weiß

---

[1]) op. imp. 1, 77. 78.

[2]) op. imp. 2, 30. Ad quid ergo persuadendum aut Scripturas releges, aut conscios nominabis, qui adhuc quod sentis non potes definire?

[3]) op. imp. 1, 78.

[4]) l. c. n. 44.

[5]) op. imp. 5, 28.

[6]) Ueberweg a. a. O. S. 194.

[7]) Contr. Jul. 3, 16.

oder schwarz gewesen ist; eines von beiden ist nur möglich[1]). So ist die von Gott geschaffene Natur entweder schlecht (was nicht möglich ist), oder das Kind wird ohne Sünde und Schuld geboren. Es sei denn, daß du wie der Philosoph Anaxagoras das Weiße schwarz nennst[2]).

Die Sprache ist bald fließend und knapp[3]), bald (namentlich in dem letzten Werke) breit, sehr breit[4]), bald grob und beleidigend[5]). — Was Polemik an Schäden zu Tage fördert, das hat sie bei Julian reichlich ausgeleert. Augustin persönlich und die ganze Gegenpartei Julians mußten sich die größten Vorwürfe gefallen lassen[6]), so daß

---

[1]) op. imp. 3, 32.

[2]) op. imp. 4, 103.

[3]) Facete ac lepide homo elegantissimus et urbanissimus (inquis). Contr. Jul. 4, 27.

[4]) Muster solcher fast unausstehlichen Weitläufigkeit sind zu vergleichen op. imp. 5. 11, wo Augustin dann sagt: homo loquacissimus inventa occasione; ferner op. imp. 2, 98. 132 ff. und sonst oft.

[5]) Cont. Jul. 3, 32. 34. 2, 36 und oft.

[6]) Julian beschuldigte den Augustin, daß er bei den Bischöfen von ganz Afrika Cameele und andere kostbare Geschenke umhergeschickt habe, um sie zu bestechen; was Augustin mit großer Entrüstung zurückweist. cf. op. imp. 1, 42; 3, 35. Ferner habe man die Bischöfe durch Drohungen eingeschüchtert und leider sei beim Klerus der mannhafte Widerstand gesunken und dadurch die Vernunft besiegt worden. op. imp. 5, 2. Man rufe die Staatsgewalt an, mache Erbschleicherei und besteche mit dem Geld die Beamten, ein Concil verweigere man. op. imp. 1, 103. 104. 3, 35. Da eure Sache, erwidert der Heilige, längst gerichtet ist, so muß man euch, wenn ihr nicht willig euch unterwerfet, freilich unschädlich machen. cf. l. c. 10. — Anderes wird sich noch unten ergeben. Man vgl. op. imp. 1, 7. 11. 22. 33. 41. 42. Wenn ich mich auf gelehrte Männer berufe, kommst du gleich mit alten Weibern und Bauern. Ferner l. c. 129. op. 2, 1—6; 3, 35; 4, 122 und sonst oft. Pabst Zosimus hat uns betrogen. Gott sendete zur Strafe ein Schisma. Contr. Jul. 6, 37 sqq.

Auguſtin eines ſeiner Werke mit den Worten beginnt: ich würde lügen, Julian, wenn ich ſagte, daß ich deine Schmähungen nicht empfunden habe[1]). Einer Unehrlichkeit in Entſtellung der Worte Auguſtins machte er ſich oft ſchuldig[2]); ja auch an der hl. Schrift Aenderungen, die ihm günſtig waren, vorzunehmen, hat er ſich nicht geſcheut[3]). Endlich klagt Auguſtin über eine ſchlaue Falſchheit, mit welcher Julian abſichtlich etwas mißverſteht[4]). Im Uebrigen aber muß man rühmen, daß nun er im Verhältniß zu Pelagius deutlicher ſeine Lehre nennt.

---

[1]) Contr. Jul. 1, 1. Contumelias tuas et verba maledica, Juliane, quae ardens iracundia libris quatuor anhelasti, si me contemnere dixero, mentiar.

[2]) vgl. Contr. Jul. 4, 6. 13. 57; 5, 25. 60. 65; 6, 4. 11. 17. 35. 39.

[3]) cf. de nupt. et concup. 2, 28; op. imp. 1, 80: Audis, qui facit (peccatum); et tu non exponere, sed supponere vis, qui fecit. (Joh. 8, 34.

[4]) So z. B. vermiſcht er voluptas und voluntas. cf. Contr. Jul. 5, 37 und ein anderes Mal unterſchiebt er dem Heiligen die Anſicht, als ob nach ihm Eva mit der Schlange fleiſchlichen Umgang gepflogen. Contr. Jul. 6, 68.

Zweiter Abſchnitt.

Die Entwickelung des pelagianiſtiſchen Streites gegen die Erbſünde.

Wir haben aus dem Bisherigen erſehen, daß formell eine bedeutende Klärung durch Julian in den Pelagianismus gebracht wurde. Dem Keime nach lag die Nothwendigkeit, die Vernunft über die Schrift zu ſtellen, eigentlich ſchon im Pelagianismus, ſobald er ſich außer dem Dogma der Kirche ſtellte. Denn jetzt mußte auch ſeine Erklärungsart der Schrift eine andere werden: auf die Tradition und den Glauben der Kirche konnte er ſich nicht berufen, und ſo wurde er zum rationellen Subjectivismus hingedrängt.

Dieſe formelle Entwickelung ging Hand in Hand mit der materiellen. Denn das läßt ſich denken, daß, nachdem Pelagius die Selbſtgenügſamkeit der Natur einmal zum Grunddogma ſeiner Lehre gemacht hatte, er nun überall zur Linken und zur Rechten in dem Glauben der Kirche anſtoßen, und der Pelagianismus, wenn er lebendig bleiben ſollte, vielen ſcharfen Kanten ausweichen, ſeinen Weg mühſam ſuchen mußte. So mußte er ſich abfinden mit dem Glauben der Kirche an die Erbſünde, ſo mit der Bedeutung der Erlöſung und der Gnade, ferner mit dem Glauben der Kirche an die Taufe; kurz, nachdem er mit dem Fundamente die ganze bisherige Anthropologie niedergeriſſen hatte, ergab ſich die Nothwendigkeit, eine neue aufzubauen. Und eben weil man dieſes nicht konnte mit der herkömmlichen

Lehre der Schrift und der Väter, so mußte man zu deren Verständnisse neue Grundsätze aufstellen.

Von der materiellen Lehre des Pelagianismus sagt nun Wörter[1]), wenn es auch v. Schätzler bestreitet, daß die dogmatische Consequenz, oder, wenn man lieber will, die Grundvoraussetzung der pelagianistischen Moral die Leugnung der Erbsünde war. Wir haben schon bemerkt, daß, als Julian zu lehren anfing, auf diese Frage nach der Erbsünde das Interesse des Pelagianismus sich zum größten Theile concentrirt hatte. Sie mußte am nothwendigsten gelöst und darum am meisten behandelt werden; und wir müssen ihrer Wichtigkeit wegen sie voranstellen. Sie bildet das Negative des materiellen Theiles. Fragen wir also, was Seitens der Pelagianer geschehen ist, um die Unwirklichkeit der Erbsünde darzuthun, so können wir im Allgemeinen sagen, daß Cälestius und Pelagius die Erbsünde für eine offene Frage ausgaben, welche sie verneinten; Julian aber die Erbsünde als einen Widerspruch gegen Vernunft und Schrift ansah und ihre Leugnung zum Grunddogma seiner Lehre machte.

Doch war er selbst lange Zeit keineswegs sicher, wie er die Leugnung der Erbsünde begründen sollte. Es gehen anfänglich in seinen Schriften mehrere coordinirte Gründe gegen die Erbsünde nebeneinander her: Die Erbsündenlehre habe zur Folge, daß die Willensfreiheit aufhöre und ein Sündenzwang eintrete. Aus ihr folge, zweitens, daß die Ehe zu verurtheilen sei (wenn sie nämlich Sündhaftes

[1]) Wörter l. c. S. 194.

erzeuge). Drittens: daß weder die Heiligen des alten noch des neuen Bundes ſündenlos geweſen. Viertens: daß ſelbſt Chriſtus Sünden gehabt. Endlich fünftens entwerthe auch die Lehre der Traduzianer die Taufe, welche dann gleichſam die Sünden nur raſire, die Sündenwurzeln aber ſtecken laſſe. Contra haec nos quotidie disputamus[1]). Dieſe fünf Gründe werden in vielfacher Form wiederholt[2]) und zur Erläuterung dabei ausgeführt, daß, wenn der Menſch keinen freien Willen habe, ſondern nothwendig ſündig ſei, dieſes auf Manichäismus hinausführe[3]) und den Menſchen

---

[1]) cf. Contr. duas epist. 1, 4 et 29. Dicunt quia primi hominis peccato, id est, Adae, liberum arbitrium perierat et nemo jam potestatem habeat bene vivendi sed omnes in peccatum carnis suae necessitate cogantur. Dicunt, nuptias a Deo institutas non esse. Dicunt, sanctos veteris Testamenti non caruisse peccatis. Apostolum etiam Paulum vel omnes apostolos semper immoderata libidine fuisse pollutos. Christum et a peccatis liberum non fuisse. Baptisma non dare omnem indulgentiam peccatorum nec auferre crimina, sed radere, ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur.

[2]) So ſagt z. B. Auguſtin Contr. Jul. 2, 2. Nos asserendo originale peccatum (dicunt) diabolum dicere hominum nascentium conditorem, damnare nuptias, negare in baptismo dimitti universa peccata, Deum crimine iniquitatis arguere, desperationem perfectionis ingerere. Ein anderes Mal zählt Julian die Gründe wieder mit folgenden Worten auf: Si Deus homines creat, non possunt cum aliquo malo nasci. Si nuptiae bonum sunt, nihil ex eis oritur malum. Si baptismate peccata omnia remittuntur, non possunt nati de renatis trahere originale peccatum. Si justus et Deus, non potest in filiis parentum damnare peccata, cum ipsis parentibus dimittat et propria. Si perfectae justitiae capax est humana natura, habere non potest vitia naturalia. Contr. Jul. 2, 31.

[3]) op. imp. 1, 117; 6, 9 und oft. vgl. ſchon contr. duas epist. 3, 25: „Da ſie in dieſen fünf genannten Punkten, worin ſie

geradezu zur Verzweiflung an der Heiligkeit bringe[1]). Dem gegenüber handelt dann Julian positiv von dem Lobe der Creatur, von dem Lobe der Ehe, dem Lobe des Gesetzes, dem Lobe des Willens und von dem Lobe der Heiligen[2]). Auch dieses aber brachte ihn zu keiner systematischen Ueber- und Unterordnung der Gründe, und er sagt darum in seiner letzten Schrift: Cum summam quaestionis in brevitatem cogerem, dixi liberum a vobis arbitrium negari et Deum nascentium conditorem[3]). Mit anderen Worten: Creatoris hic igitur et creaturae ratio vertitur, id est, Dei et hominis: judicat ille, judicatur iste: itaque justitiae et culpae quae sit natura videatur[4]). Die Erbsünde sieht er also aus zwei obersten Gründen für unmöglich an: Gott, der gute und gerechte Gott, kann keine sündigen Wesen schaffen, und der Mensch kann nicht sündig sein ohne persönliche Schuld. So streitet die Annahme der Erbsünde erstens, gegen die Heiligkeit Gottes; Gott kann kein schuldiges Wesen schaffen und zwar a) weil er gut ist, b) weil er gerecht ist. Betreffs des Menschen, zweitens, ist eine Natursünde nicht möglich; a) weil sie den größten Vorzug des Menschen, den freien Willen, illusorisch machen würde, b) weil die Fortpflanzung einer Sünde per se und

Schlupfwinkel suchen und womit sie uns verläumden, durch göttliche Documente bloßgestellt und besiegt werden, dachten sie aus, durch den abscheulichen Namen Manichäer, wenn sie immer könnten, abzuschrecken.“

[1]) Contr. Jul. 2, 2; op. imp. 1, 110.

[2]) de laude creaturae, laude nuptiarum, laude legis, laude liberi arbitrii, laude sanctorum. vgl. Contr. d. ep. 3, 24; 4, 1 und sonst.

[3]) op. imp. 1, 75.

[4]) l. c. n. 35.

per accidens undenkbar ist. Dieses ist nun zugleich durch die heilige Schrift begründet; da aber die Schrift auch selbstständig gegen die Erbsünde aufgerufen wird, so werden wir diesem Punkte noch ein eigenes (drittes) Capitel widmen müssen. Das ist der Gang für den gegenwärtigen Abschnitt.

Capitel I.

Die Erbsünde ist unmöglich, weil Gott der Schöpfer der Menschen §. 1. ein guter Gott ist.

In dem Briefe an Demetrias schon hatte Pelagius betont, daß man auf die Würde der menschlichen Natur von ihrem Schöpfer her schließen müsse. „Du mußt die Güte der Natur vor allem nach deren Schöpfer bemessen, d. i. nach Gott. . . . . Da er beschloß, den Menschen nach seinem Eben- und Gleichbilde zu schaffen, zeigte er, ehe er den Menschen schuf, wie er ihn schaffen wolle . . . . Ob er ihn gleich äußerlich unbewaffnet schuf, so bewaffnete er ihn dafür desto besser innerlich, ratione scilicet atque prudentia“ [1]). Dadurch sollte der Mensch Gott dienen, wodurch er zum Herrn über die ganze Schöpfung wurde, nämlich die Vernunft; und nicht zum gezwungenen, sondern zum freien Vollbringer seiner Be-

[1]) epist. ad Demetr. Primum itaque debes humanae naturae bonum de ejus auctore metiri, Deo scilicet, qui cum universa mundi et quae intra mundum sunt opera, bona et valde bona fecisse referatur, quanto putas praestantiorem ipsum hominem fecit, propter quem omnia etiam intelligitur illa condidisse? Quem dum ad imaginem et similitudinem suam facere disposuit, antequam faceret, qualem esse facturus ostendit . . ; cap. 2.

fehle machte er ihn[1]). In dem Buche de natura dehnte nun Julian dieſe Güte des Geſchöpfes nicht nur auf die Vernunft, ſondern auf die ganze Natur des Menſchen aus. „Wer ſchuf des Menſchen Geiſt? Ohne Zweifel Gott. Wer ſchuf das Fleiſch? Derſelbe Gott, glaube ich. Iſt der Gott, welcher beides ſchuf, gut? Daran zweifelt keiner. Und iſt beides, was der gute Gott ſchuf, gut? Das muß man bekennen. Wenn alſo der Geiſt gut iſt, und das Fleiſch gut iſt, weil vom guten Gott geſchaffen, wie kann es geſchehen, daß beide ſich entgegengeſetzt ſind[2])?“ Hat der gute Gott den Menſchen erſchaffen, dann muß er auch frei ſein können vom Böſen. Quod Deus tam bonus quam justus talem, hominem fecerit, qui peccati malo carere sufficeret, sed si voluisset[3]). Und in dem Buche über die Willensfreiheit war geſtanden: vor der perſönlichen That des Menſchen ſei nur dasjenige in ihm, was Gott geſchaffen habe[4]); dieſes aber kann nur Gutes ſein. Endlich: Cur hoc creat bonitas Dei, quod possideat malignitas diaboli[5])?

---

[1]) ibidem.

[2]) cf. de nat. et grat. n. 63. Quis fecit homini spiritum? Sine dubio Deus. Carnem quis creavit? Idem credo Deus. Bonus est qui utrumque creavit Deus? Nulli dubium est. Et utrumque quod bonus auctor creavit bonum est? Confitendum est. Si igitur spiritus bonus est et caro bona, ut a bono auctore condita, qui fieri potest, ut duo bona possint sibi esse contraria?

[3]) l. c. n. 50.

[4]) cf. de peccat. orig. n. 14 . . . atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit.

[5]) l. c. n. 46.

Geradeſo Cäleſtius: Deus autem quod dedit, certe bonum est, negari enim non potest. Qua igitur ratione bonum probatur, si magis ad malum quam ad bonum pronum est[1])?

An dieſen Gedanken knüpfte nun Julian an. „Wer da meint, das von Gott Geſchaffene hätte anders werden müſſen: der tadelt ohne Zweifel denjenigen, den er für den Schöpfer der zu beſſernden Creatur hält[2]).“ „Wir aber ſagen, ſo gut ſei Gottes Werk in dem Geborenwerdenden, daß ſeine Natur keinen Verbeſſerer nöthig hat[3]).“ „Wir ſagen nicht nur, daß die Natur des Menſchen gut von Gott geſchaffen iſt in Adam, ſondern daß ſie in allen Kindern gut von demſelben Gott geſchaffen werde, welcher der Schöpfer jenes erſten war; weswegen wir ihn für den Schöpfer aller Menſchen halten[4]).“ Nicht nur heiße es in der Geneſis: Gott ſah, daß alles ſehr gut war, ſondern Paulus lehre, daß auch jetzt noch der Menſch gut von Gott geſchaffen werde[5]). Und wenn Gott ſogar verlangt, die Sünder wieder zu reformiren, wie viel mehr

[1]) de perfect. just. n. 9. cf. l. c. n. 10.

[2]) Quicumque censuerit, id quod a Deo factum confitetur aliter fieri debuisse: illum sine dubio reprehendit, quem corrigendae in alteram formam creaturae confitetur artificem. op. imp. 3, 162.

[3]) Dicimus itaque, tam bonum esse opus Dei in nascente, ut ea quae substantiae ejus sunt naturalia, opus emendatore non habeant. ibidem.

[4]) Nos autem non solum dicimus naturam hominis bonam a Deo esse conditam in Adam; sed in omnibus parvulis bonam ab eo Deo condi, qui primi illius auctor fuit; propter quod illum omnium hominum asserimus conditorem. l. c. n. 144.

[5]) op. imp. 6, 16.

wird er sein Ebenbild gleich anfangs gut schaffen; wenn er aber nach der Lehre der Traducianer gleich anfangs den Menschen erbarmungslos schlecht und sündig schafft, wie wollte dann die Kirche die Barmherzigkeit Gottes loben können[1]). „Wenn die Natur von Gott ist, dann kann kein Erbübel darin sein[2])." „Damit du also die ersten Fundamente des Glaubens erkennest, so wisse, unser Gott, der Gott der katholischen Kirche ist zwar seiner Substanz nach uns unbekannt . . . . aber er ist heilig und gerecht, ohne Fehl, allmächtig, billig, barmherzig, bekannt nur durch den Glanz seiner Eigenschaften[3])." Da dieses so ist, so würde ich für Gott besser handeln, wenn ich dich gar keines Streites würdigte[4]). „Wie jede Creatur, so weit sie geschaffen ist, gut ist, so wird auch Gott, der Schöpfer guter Naturen, durch keine Makel seines Werkes befleckt, durch Alles als gut bewiesen[5])."

Viel ausführlicher wird aber die Unmöglichkeit der Erbsünde daraus hergeleitet, daß Gott, der Schöpfer der menschlichen Natur

---

[1]) op. imp. 1, 130.

[2]) Contr. Jul. 3, 56. Si natura per Deum est, non potest in ea esse originale malum.

[3]) Ut igitur prima fidei fundamenta cognoscas; noster Deus, Ecclesiae catholicae Deus, substantia nobis ignotus est . . . ut aeternus sine principio, ita sanctus justusque sine vitio, omnipotentissimus, aequissimus, misericordissimus, innotescens solo splendore virtutum.

[4]) l. c. n. 51.

[5]) Sed sicut omnis creatura, in quantum conditur, bona est; ita et Deus naturarum auctor bonarum, nullo operis sui crimine maculatus, per omnia bonus probatur. op. imp. 3, 159.

§. 2. ein gerechter Gott iſt.

Pelagius ſagt: der gute und gerechte Gott wird wohl den Menſchen ſo geſchaffen haben, daß er frei von Sünde ſein kann, wenn er will[1]). Er meint dieſes zunächſt von der perſönlichen Sünde, ſchließt aber wohl die Erbſünde darin ein. Cäleſt ſchreibt de perfect. just. n. 15: Certe justus est Deus; negari enim non potest. Imputat autem Deus homini omne peccatum. Et hoc quoque confitendum puto, quia neque peccatum est, quidquid non imputabitur in peccatum. Et si est aliquod peccatum, quod vitari non possit, quomodo justus Deus dicitur, si imputare cuiquam creditur, quod vitari non possit?

Julian legt dieſem Beweiſe gegen die Erbſünde die größte Bedeutung bei. Zuerſt beweiſt er, daß Gott gerecht iſt. Dieſes geht hervor aus der Vernunft und der heiligen Schrift. Gott iſt überhaupt nicht, lehrt uns die Vernunft, wenn er nicht gerecht iſt. Deum non esse, quem constiterit justum non esse. Deus esse nisi justus non potest[2]). Daß Gott iſt, kann wohl ein Thor leugnen; aber, daß, wenn er iſt, er nothwendig gerecht ſein muß, das leugnet ſelbſt ein Thor nicht[3]). Und in umgekehrter Reihenfolge: Es gibt eine Gerechtigkeit (das lehren die

[1]) de nat. et grat. n. 50. Quod Deus tam bonus quam justus talem hominem fecerit, qui peccati malo carere sufficeret, sed si voluisset.

[2]) op. imp. 1, 28. vgl. auch lib. 2, n. 16. Ita Deus justus est, ut si probaretur justus non esse, conviceretur Deus non esse.

[3]) op. imp. 3, 9.

Philoſophen), darum gibt es auch einen Gott[1]). Gerechtigkeit kann nicht ohne Gott ſein, und Gott kann nicht ohne Gerechtigkeit ſein, ſo nothwendig gehören beide zuſammen. Das iſt auch die Lehre der Schrift. „Unzählbar ſind die Zeugniſſe, durch welche die göttliche Gerechtigkeit in der heiligen Schrift gepredigt wird[2])." Deus fidelis, in quo non est iniquitas, justus et sanctus Dominus Deus. Deut. 32, 4. Et iterum Ps. 10, 8. Justus Dominus et justitiam dilexit, aequitatem vidit vultus ejus[3]). Doch daran zweifelt ja ſelbſt kein Heide[4]).

Aus dieſer Gerechtigkeit Gottes folgt nun nach Julian, daß kein Menſch mit einer Sünde geboren werden könne: „Gott, der mit dieſem Namen genannt ſein wollte, wird, wie für allmächtig, ſo für gerecht gehalten; würde er eines von beiden nicht ſein, ſo würde er beides nicht ſein. Wie er der gütige Schöpfer der Menſchen iſt, ſo der gerechte Belohner der Verdienſte. Alles, was er thut, iſt ſehr gut. Und deswegen iſt keiner von Natur ſchlecht; ſondern wer ſchuldig iſt, wird durch ſeine Sitten, nicht durch ſeinen Urſprung angeklagt[5])."

Denn „die Gerechtigkeit iſt eine Tugend, von allen Tugenden die größte, die ſorgfältig des Amtes pflegt,

---

[1]) Est igitur procul dubio justitia, sine qua deitas non est; quae si non esset Deus non esset: est autem Deus, est itaque sine ambiguitate justitia. op. imp. 1, 38.

[2]) l. c. 27.

[3]) ibidem.

[4]) de qua nemo tamen vel gentilium, vel haereticorum praeter Manichaeos Traducianosque, dubitavit. ibidem.

[5]) l. c. n. 122.

Jedem das Seinige zu geben ohne Betrug und ohne Gunſt[1])". Dieſe Tugend ſchimmert zwar auch im Menſchen durch, im vollen, unendlichen Glanze aber erſcheint ſie nur in Gott[2]). Ihr genus oder ihr Urſprung iſt Gott, ihre species kommt in der Promulgation von Geſetzen und in den Wirkungen der Gerichte zu Tage. Ihre differentia können wir in der rechten Abwägung nach Zeitumſtänden erkennen; ihr modus vel status beſteht darin, daß Niemandem mehr auferlegt wird, als ſeine Kräfte ertragen und daß ſie die Barmherzigkeit nicht ausſchließt; ihre qualitas iſt darin zu ſuchen, daß ſie frommen Seelen ſüß und annehmlich iſt[3]). Wie ſoll ſich nun mit irgend einem dieſer Definitionsmomente die Annahme der Erbſünde vertragen? Es widerſpricht dem modus der Gerechtigkeit nicht, daß Gott aus Barmherzigkeit die Menſchen noch beſſer macht,

---

[1]) Justitia est, et ut ab eruditis definiri solet et ut nos intelligere possumus, virtus (si per Stoicos liceat alteri alteram praeferre) virtutum omnium maxima, fungens diligenter officio ad restituendum sua unicuique, sine fraude, sine gratia. op. imp. 1, 35.

[2]) l. c. n. 37.

[3]) Ut ergo genus est (quo nomine nihil aliud quam originem intelligi volo) Deus est: ita species ejus in legum promulgatione judiciorumque apparet effectibus. Differentiam vero ejus non absurde intelligere possumus, variam opportunitate temporum dispensationem. Verbi gratia, hostiae de pecoribus in vetere Testamento fuerant imperatae. Id tunc implere pertinebat ad reverentiam jussionis: nunc vero indicta eorum dissimulatio ita servit justitiae praecipienti, ut tunc oblatio serviebat. Modus vero ejus est vel status, quod nec cuiquam amplius quam vires patiuntur indicit, vel quod misericordiam non retundit. Qualitas autem ejus intelligitur, per quam piis mentibus sapit dulciter. op. imp. 1, 38.

als sie bei der Geburt schon sind[1]); aber daß er die Kinder, die noch gar nicht gesündigt haben, ja die nicht einmal sündigen konnten, für schuldig halten sollte, daß ist der grellste Widerspruch gegen Gottes Gerechtigkeit. „Wer ist jener, der sie schuldig hält; so herzlos, so grimmig, so vergessend auf die Gerechtigkeit Gottes, ein kriegerischer Barbar?" „Wer ist der Ankläger der Unschuld? Sagst du Gott? Dann hast du, frommer Priester und gelehrter Redner, etwas Traurigeres, Schrecklicheres ausgeathmet, als das Thal Amsanctus oder der Pfuhl Avernus. Gott, sagst du, der seine Liebe an uns beweist, der uns geliebt und seines Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns hingegeben hat, er soll so urtheilen, er der Verfolger der Kinder sein, er für den bösen Willen die Kinder dem ewigen Feuer übergeben, von welchen er weiß, daß sie weder einen guten, noch einen bösen Willen haben konnten[2])." Und dieser Beweisgang kehrt hundertmal wieder. Zuerst, schließt er sodann[3]), war es angezeigt, darzuthun, daß du nicht an den rechten Gott glaubst. „Gehe also mit deinem Gott aus der Kirche fort; denn er ist es nicht, an welchen die Patriarchen, Propheten und Apostel glaubten, auf welchen hoffte und hofft die Kirche der Erstlinge[4])." Und warum? Weil es unmöglich ist, daß der gerechte Gott, welcher alles

---

[1]) l. c. n. 39 et 40.

[2]) l. c. n. 48.

[3]) op. imp. 1, 51. Oportunum fuit ostendere prius, non a te credi ei Deo, qui in catholicorum semper ecclesia praedicatus est, et usque ad finem ubi illa fuerit praedicabitur.

[4]) l. c. n. 50.

sine fraude, sine gratia vertheilen muß, Kinder für ſündig hält, die noch gar nicht ſündigen konnten.

So alſo kann der gute Gott keine ſündigen, ſondern nur gute Naturen ſchaffen, und der gerechte Gott kann eine Natur nicht für ſündig halten, die noch nicht geſündigt hat[1]).

Auguſtin erwidert hierauf: du unterſcheideſt nicht, was du unterſcheiden müßteſt. Soweit die Natur von Gott iſt, ſoweit iſt ſie auch heute noch gut, ja ein großes Geſchenk; ſoweit aber der Menſch Herr war über ſeine Natur, ſoweit hat er ſie geſchädigt. Du darfſt mir darum nicht unterſchieben, daß ich ſage: die Natur ſei ein vitium, ſondern ſie iſt vitiata; ſie iſt nicht malum, ſondern mala. Wäre ſie malum, ſo könnte ſie gar nicht gebeſſert werden; wäre ſie aber nicht mala, ſo würde nicht Jeſus zu ihrer Verbeſſerung gekommen ſein[2]).

Beſſer, kürzer und ſchärfer, antwortet Julian, könnteſt du deine Sache nicht ausdrücken; doch kann auch Schlauheit

---

[1]) Quibus duobus si creditis, id est, Dei nec opera mala esse, nec iniqua judicia; totum traducis dogma conteritur. op. imp. 4, 2.

[2]) So hatte Auguſtin gegen Julian zum erſten Male unterſchieden de nupt. 2, 36. Er ſagt dort: Humana natura Dei opus est. Quae si malum esset, non esset generanda; si malum non haberet, non esset regeneranda: atque ut ad unum verbum utrumque concludam, natura humana si malum esset, salvanda non esset; si ei mali nihil inesset, salvanda non esset. Qui ergo dicit eam bonum non esse, bonum negat conditae creatorem: qui vero negat ei malum inesse, misericordem vitiatae invidet salvatorem. Ausführlicher wiederholt iſt dieſe Diſtinction op. imp. 3, 188, wie denn Auguſtin ſehr oft auf dieſelbe zurückkommen mußte.

hier nichts erreichen[1]). „Gib alſo Obacht, was ich nun ſage! Du haſt gefolgert: natura humana si malum esset, salvanda non esset. Wir ſtimmen bei; du haſt durchaus die Wahrheit geſagt, weil eine ſchlechte Sache, eine von Natur ſchlechte Sache, weder das Heil verdiente, noch es aufnehmen könnte. Warum nicht aufnehmen? Weil ſie nicht anders werden könnte, als ſie gemacht iſt; verdienen aber würde ſie das Heil nicht, weil nichts in ihr iſt, welches zu befreien Gottes Güte ſich würdigen ſollte.“ Doch iſt das Ganze nur verbi gratia geſagt; es iſt in ſich unmöglich. „So habe ich alſo gezeigt, daß etwas von Natur kein malum ſein kann. Doch aber wollen wir den Theil deines Satzes prüfen: natura humana, si malum esset, salvanda non esset. Du haſt das Heil in die Taufe geſetzt und argumentirſt folgerichtig; denn wenn die Manichäer recht hätten, welche die Natur mala nennen (qui malam dicunt naturam), dann wären die Chriſten thöricht, welche glaubten, daß man der ſchlechten Natur das Heilmittel der Taufe verſchaffen müſſe. Wer die Natur mala nennt, muß die Gnade leugnen; was umgekehrt heißt: wer die Gnade annimmt, lobt die menſchliche Natur[2]).“

[1]) In hoc loco non es a nobis ingenii tui laude fraudandus; pro tua enim prorsus dici melius ratione non potuit: sed tamen rerum natura non sinit, ut promoveat quidquam exacta calliditas. op. imp. 3, 188.

[2]) Quid a nobis nunc referatur adtende. Conclusisti hoc modo: „Certe natura humana si malum esset, salvanda non esset“. Assentimus, prorsus verum dixisti: si malum esset, salvanda non esset; quia res mala et naturaliter mala, nec mereretur, nec caperet salutem. Cur non caperet? Quia aliud quam facta erat, fieri non posset: non autem mereretur, quia nihil in ea erat quod Dei dignaretur liberare clementia . . . . Jam igitur

Auguſtin ruft: halt ein! Du verwechſelſt ja hier ſchon wieder malum und mala. Nur wenn die Natur malum iſt, muß man die Gnade leugnen; ich habe ja deswegen gerade malum und mala, vitium und vitiata unterſchieden. Entweder täuſcheſt du dich ſelbſt oder andere[1]).

Julian indeß läßt ſich in ſeinem Gedankengange nicht irre machen: „Merke alſo auf, was nun hier bewieſen wird. Die Beſchuldigung der Natur hat die Negation der Gnade zur Folge; und ſo machen es nun die Manichäer: ſie ſagen, die Natur des Fleiſches ſei mala und könne durch Gnade nicht geheilt werden[2]). Du zwar bringſt eine dir theuere Meinung bei und ſagſt: wenn nihil mali in der Natur wäre, dann brauchte ſie nicht geheilt werden. Aber der aufmerkſame Leſer merkt wohl, daß du damit nichts ſageſt. Denn wenn eine Natur Schlechtes hat, ſo iſt ſie eben ſchlecht; iſt ſie aber ſchlecht, das lehreſt ja du ſelbſt, dann kann ihr keine Gnade helfen. Du ſagſt alſo damit nur, daß eine Natur deswegen geheilt werden müſſe, weswegen du ſoeben ſagteſt, daß ſie nicht geheilt

frequenter ostendimus, malum aliquid per naturam esse non posse: sed tamen nunc sine praejudicio istius constituti, sententiae tuae partem probamus, qua dixisti „Natura humana si malum esset, salvanda non esset“. Salutem in baptismate collocasti, et argumentatus es consequenter; quoniam si verum dicerent Manichaei, qui malam dicunt naturam, desiperent Christiani, qui malae naturae remedium baptismatis crederent admovendum: et ideo qui malam confirmat hominum naturam, gratiam negare compellitur; quod ita recurrit, ut qui gratiam confirmat, hominum laudat naturam, cujus saluti eam intelligit fuisse provisam. op. imp. 3, 188.

[1]) ibid. Non est verum quod dicis: fallis aut falleris etc.

[2]) l. c. n. 189.

werden könne[1])." So wird, Aristoteles Poenarum, durch meine Antwort totum tuum dogma conteritur.

Du bist zwar nicht zu überzeugen, bemerkt Augustin, und schweigen willst du auch nicht, obschon du doch wohl einsehen mußt, daß reden und Antwort geben nicht dasselbe ist. Wie ist denn das Böse im Menschen entstanden? „Wenn du sagst: si ex natura peccatum, mala natura, so frage ich dich, wie ist denn der böse Wille überhaupt im Menschen entstanden? Ist er nicht aus der guten, von Gott geschaffenen Natur? Ecce ergo ex bono oritur malum! Und nun sage ich, nicht deswegen konnte in der guten Natur das Böse entstehen, weil sie von Gott geschaffen ist, sondern weil sie aus dem Nichts geschaffen ist, nicht aus Gott. Wenn also das Böse in dem Werke Gottes sogar entstehen konnte, warum sollte es sich nicht fortpflanzen können? Es kann das Werk des Teufels durch das Werk Gottes hindurchgehen, und letzteres bleibt doch Werk Gottes und insofern gut[2]). Dadurch daß sich der

[1]) l. c. n. 190—194. vgl. auch op. imp. 1, 22 sqq.

[2]) op. imp. 5, 26. Quaero ab illo, si potest respondeat, sicut manifestum est, ex voluntate mala tamquam ex arbore mala fructus ejus fieri omnia opera mala, sic ipsam voluntatem malam, id est, ipsam fructuum malorum arborem malam unde dicat exortam. Si ex angelo; quid erat ipse angelus, nisi bonum opus Dei? Si ex homine; quid erat ipse homo, nisi bonum opus Dei? Immo quia voluntas mala ex angelo angeli, et ex homine hominis orta est, quid erant haec duo, antequam in eis ista mala orirentur, nisi bonum opus Dei, et bona atque laudanda natura? Ecce ergo ex bono oritur malum . . . Nec ideo tamen ex bono potuit oriri voluntas mala, quia bonum factum est a Deo bono; sed quia de nihilo factum est, non de Deo . . . Quapropter si malum quod omnino nusquam erat, in opere Dei

Menſch von Gott ab und dem Nichts zuwendete, woraus er erſchaffen iſt, dadurch kam das vitium in ſeine Natur, dadurch iſt dieſe vitiata, debilitata. Grade wie der Leib ſich ſchwächt, wenn er ſich von der Speiſe entfernt hält[1])."

Das iſt, erwidert Julian darauf, die perplexissima quaestio, die du mir entgegen hältſt, nicht um meine Entgegnung zu entkräften, ſondern nur um durch neue Objectionen die Sache immer ſchwieriger zu machen. Nachdem ich dich mit Wahrheitswaffen in die Flucht geſchlagen, kriecheſt du nun in eine Höhle, welche ſchon die Manichäer unter dem Dunkel ihrer Fragen gegraben haben. Das iſt caput et fons erroris antiqui: nihil in dictis tuis acutius, nihil in disserendo perplexius adtulisti. Darum merke der Leſer mit doppelter Achtſamkeit auf[2]). Du fragſt, woher das Böſe ſei. Ich antworte: es iſt ſehr unklug, nach dem Urſprung einer Sache zu fragen, die man noch gar nicht definirt hat. Alſo zuerſt unterſuche ich: utrum sit malum, dann frage ich: quid sit malum und endlich kommt man ſo an die Beſtimmung: unde sit malum[3]).

---

oriri potuit; cur malum quod alicubi jam erat, per opus Dei transire non potuit? .... Pertransiit ergo peccatum per homines, hoc est, diaboli opus per opus Dei. Dieſe Ausführung machte Auguſtin zuerſt de nupt. et concup. 2, 48; wiederholt op. imp. 5, 26. Vgl. hiezu Nirſchl, Ueber den Urſprung des Böſen nach Auguſtin.

[1]) de nat. et grat. n. 21 et 22.

[2]) op. imp. 5, 26.

[3]) l. c. n. 27. Quaeris ergo unde sit hoc malum, quod merito malum vocatur, id est peccatum. Respondeo, imperite nimis rogari originem rei, de cujus adhuc definitione non constitit. Videamus ergo prius utrum sit, tunc quid sit, ultimum unde sit.

Daß das Böse (die Sünde) ist, zeigt die tägliche Erfahrung[1]). Was ist die Sünde? Früher habe ich dieses weitläufig erklärt: Peccatum est voluntas faciendi quod justitia vetat et unde liberum est abstinere[2]) und nun fragst du unde sit? Ich antworte: du weißt nicht, was du fragst. Dadurch daß der Wille, welcher auch das Gute wollen kann, das Böse will, dadurch entsteht die Sünde. Man kann aber nicht bei der Sünde, wie auch nicht beim Willen, nach einer Ursache fragen; denn sobald man nach einer Ursache des Willens fragt, die vor seinem Entstehen liegt, hebt man den Willen, dessen Wesen in der Wahlfreiheit liegt, auf; und gradeso ist es gegen den Begriff der Sünde, zu fragen, woher, aus welcher Ursache sie stammt. Sie hat keine Ursache; sie ist nicht eher und durch nichts anderes da, als dadurch, daß der Wille, da er das Gute wählen konnte, das Verbotene wählte. Von dieser Freiheit (vgl. unten Cap. 2) kann aber nichts in die Natur übergehen, so daß aus dem vorübergehend schlechten Willen eine böse Natur würde. Siehe, so schließt er dann gegen Augustin, deine spitze Frage, die du für unbesiegbar hieltest, ist beantwortet!

Augustin wollte zeigen, daß in einer guten Natur Böses entstehen könne, und die Natur bleibt doch gut, daß also, wenn sich dieses Böse auch in der Erbsünde fort-

---

[1]) At id esse testantur frequentia vitia et severa judicia: constitit ergo esse peccatum. l. c. n. 28. Aus der Wahrnehmung nahm auch die Stoa die Gewißheit; je mächtiger der Eindruck der Wahrnehmung war, desto größer die Gewißheit. vgl. Zeller a. a. O.

[2]) ibid. und lib. 1, 44.

pflanze, die Natur zwar vitiata, aber kein vitium, zwar mala, aber nicht malum ſei. Julian dagegen ſagt: wenn Schlechtes in einer Natur iſt, dann iſt ſie ſchlecht; und dann kann ſie den guten Gott nicht zum Schöpfer haben; die Sache des Willens aber hat mit der Natur nichts zu thun. Der Wille muß immer Gutes oder Böſes wählen können, ſonſt hat er keine Freiheit und iſt gar kein Wille — die Frage alſo: unde sit malum, iſt nur zu beantworten mit den Worten: a motu animi cogente nullo. Die Natur iſt von Gott, die Sünde aber iſt vom Menſchen, und beide können nicht vermengt werden. Wenn man dieſes feſthält, dann wird man ſowohl die Sprüche der Traducianer als der Manichäer auslachen[1]).

---

1) Dieſer Ausführung iſt der größte Theil des op. imp. lib. 5 gewidmet. Wir werden in den folgenden Capiteln noch ausführlich wieder darauf zu ſprechen kommen; hier ſeien indeß aus den langen Verhandlungen einige Hauptſätze erwähnt: Unde est ergo peccatum? Respondeo, de libera voluntate facientis. n. 28 — Quaeritis certe, ut qui nego mali esse naturam, si possum respondeam, unde ipsa mala voluntas in homine primo potuit exoriri. At ego refero non vos intelligere quid dicatis. Voluntas enim nihil est aliud, quam motus animi, cogente nullo. n. 40. Quaeritis ergo necessitatem rei, quae esse non potest si patitur necessitatem. Huic motui animi libero, sine coactu originis inquieto, si causa ipso motu detur antiquior, non gignitur omnino, sed tollitur. Nomen enim ipsum voluntatis nullam vim habet alteram, quam non debere materiae quod movetur. Cum ergo unde orta sit voluntas ipsa voluntate quaeris antiquius, non exordium ejus sed exitium requiris . . . . Si ergo voluntas nihil est aliud, quam motus animi, cogente nullo, male prorsus quaeriter origo rei, cujus conditio, si praevenitur, interit. n. 41. Quaeritur unde illa prima voluntas mala in homine fuerit exorta? Respondemus a motu animi cogente nullo. n. 55. Non ideo ergo peccavit homo, quia de nihilo factus est, non ideo quia

Habe ich ſomit gezeigt, daß du nicht an den rechten Gott glaubeſt, ſo will ich dich nun überführen, daß du ein Manichäer biſt, ja daß du dich auch nicht einen Schritt weit aus den Bordellen der Manichäer entferneſt[1]). Du fragſt: unde sit malum; ſo fragten die Manichäer vor dir[2]). Sie wußten recht gut, daß, wenn die Natur des Menſchen ſchlecht ſei, man dieſelbe nicht dem guten Gott zuſchreiben dürfe und darum lehrten ſie, daß die böſe Natur des Menſchen von einem böſen Principe geſchaffen ſei[3]).

„Manes, glaubend, es gebe eine natürliche Sünde, da es doch nur eine freiwillige geben kann, legte ſein Fundament in die Luft. Im Uebrigen aber baute er conſequent auf, indem er ſagte: da es eine natürliche Sünde gibt, iſt die Natur ſchlecht; der Schöpfer einer ſchlechten Sache könne aber nicht gut ſein und deswegen müſſe man das ganze Menſchengeſchlecht dem Fürſten der Finſterniß zuſchreiben[4])."

a Deo factus est, non ideo quia de tenebris factus est, non ideo quia liberi arbitrii factus est: sed ideo peccavit, quia voluit; id est, ideo habuit voluntatem malam, quia voluit. n. 60. Opus diaboli hominisque mali peccatum est, opus autem Dei est natura. n. 63.

[1]) op. imp. 6, 9 ne uno quidem pede a Manichaeorum vos gurgustiis meritoriisque discedere.

[2]) op. imp. 5, 26. Julian ſagt, daß ihm einige Jahre zuvor dieſe Frage auch ſchon in Carthago von Auguſtins Freund Honoratus, den er darum auch einen Pelagianer nennt, vorgelegt ſei. Man ſieht aus all dieſen Bemerkungen, daß mit der Frage nach dem Urſprung des Böſen den Pelagianern vielfach zugeſetzt wurde.

[3]) op. imp. 1, 24.

[4]) op. imp. 3, 160. Manes ergo putans esse naturale peccatum, quod nisi voluntarium esse non potest, in vacuo fundamenta locavit. Reliqua vero juxta se consequenter imposuit, dicens, quoniam est naturale peccatum, malam esse naturam; malae autem rei auctorem bonum non esse: ac per hoc omne humanum genus reputandum principi tenebrarum.

Das iſt der große Unterſchied zwiſchen den Katholiken und den Manichäern, daß jene alle Sünde dem freien Willen, dieſe der Natur ſie zuſchreiben[1]). Da ſie aber die Natur für ſchlecht halten, ſo nehmen ſie folgerichtig für dieſelbe einen ſchlechten Schöpfer an. Und da nun auch du eine ſchlechte Natur lehreſt, willſt du den ſchlechten Schöpfer leugnen? Dann lügſt du. Du biſt mit dem Manichäer in ein Schiff geſtiegen, nun mußt du auch mit ihm an daſſelbe Ufer fahren[2]). Die Sache lehreſt du, den Namen willſt du lügneriſch vermeiden[3]).

Gib aber Obacht! Wie ſoll die Sünde in die Kinder hineinkommen? Entſteht nicht die Frucht aus der Geſchlechtsverſchiedenheit, die Geſchlechtsverſchiedenheit durch die Körper — von wem ſind denn nun die Körper, wenn ſich dadurch das Böſe fortpflanzen kann[4])? Wenn von Gott die Materie, von Gott die genitalia corporum, von Gott die commixtio, von Gott auch die vis seminum, von Gott auch Leben und Form aller Kinder kommt, was bleibt dann übrig, weswegen man die Kinder dem böſen Feinde zuſchreiben könnte[5])? Du ſiehſt alſo, daß die Traduzianer,

---

[1]) op. imp. 1, 24.

[2]) op. imp. 3, 155.

[3]) op. imp. 5, 25.

[4]) Si igitur nisi per sexum fetus, non nisi per corpus sexus, non nisi per Deum corpus, quis ambigat fecunditatem Deo jure reputari? op. imp. 4, a. cf. contr. Jul. 3, 17.

[5]) op. imp. 4, 7. Si per Deum materiam corporum, per Deum genitalia corporum, per Deum commixtionem genitalium, per Deum etiam vim seminum, per Deum quoque omnium nascentium formam atque vitam exsistere confiteris, quid putas remansisse, propter quod diabolo tot Dei opera transscribas?

wenn sie eine mala natura aufrecht erhalten wollen, nothwendig ein böses Princip als deren Schöpfer annehmen müssen; dann aber sitzen sie in der Höhle der Manichäer gefangen; drehe du den Schlüssel um und siehe, wie du sie daraus befreiest[1]). Oder glaubst du, daß Gott für den Teufel schafft, wie du ja sagst, daß der Teufel die Frucht von dem Baume Gottes pflücke[2])? Meinst du wirklich, Deum ad inimici sui lucrum industrius[3])? Oder haben Gott und der Teufel einen Pact geschlossen, daß die Uebergossenen (Getauften) Gott, die nicht Uebergossenen dem Teufel gehören sollen? Wer hat aber dann eine solche Natur überhaupt geschaffen[4])?

Du sagst nun, nicht insofern der Mensch von Gott erschaffen ist, sondern insofern er aus Nichts erschaffen ist, ist er sündhaft geworden. Non enim, inquis, propterea in homine malum exortum est, quoniam a Deo factus fuerat; sed quia de nihilo factus fuerat. „Wenn also deswegen das Böse entstanden ist, weil das vorhergehende Nichts es so forderte, dieses Nichts aber ewig war: so bist du nur auf anderen Wegen in die Schlingen deines Lehrers gerathen und hängst fest. Beide bekennet ihr, daß das Böse von Ewigkeit her ist. Aber auch hierin ist der Manichäer klüger, als du; indem er nämlich eine Sünde der Natur einführt, sagt er, es sei eine ewige Substanz der Finsterniß gewesen, welche ohne den Willen des Sünders

1) op. imp. 2, 27.
2) Contr. Jul. 3, 19.
3) l. c. 6, 25.
4) Contr. Jul. 6, 26.

ihn gezwungen habe, daß dieſes Böſe in ihm ſei. Er verſchaffte alſo ſeiner als nothwendig ausgegebenen Sache einen zwingenden Urheber .... du aber plumbo ingenii non ferendo gibſt als ſolche Urſache die inanitas, das nihilum aus. Das Nichts aber war, ehe etwas geſchaffen war, nur die Bezeichnung für die Leerheit. Dieſes nihilum war ſelbſt nicht, als noch nichts war, es war nur ein Name; der Name hörte ſogar auf, als etwas wurde. Dieſes ſoll nun in Engeln und Menſchen das Böſe hervorgebracht haben — was kann man furiosius ſagen? O sanitatem, o elegantiam disputantis[1])!" Der Manichäer zwar iſt klüger, als du; im Weſen der Sache aber ſeid ihr beide gleich, weil ihr beide eine ewige Urſache des Böſen annehmt. Pugnandum super hoc non est: claret omnino quia maneat inter vos foedus, quod naturalis mali et aeterni mali catena connectit[2]).

[1]) op. imp. 5, 31—35. Si ergo ideo malum exortum est, quia conditio nihili praecedentis id exegit; hoc autem nihilum aeternum fuit: immutatis semitis incidisti et pendes omnino in praeceptoris tui laqueo, ut malum ambo ab aeterno esse fateamini. Sed in hoc quoque ille prudentior: inducens enim naturale peccatum, dixit aeternam fuisse substantiam tenebrarum, quae sine voluntate peccatoris malum hoc inesse compelleret. Rei ergo, cujus faciebat necessitatem, auctorem dedit, ut malum quod substantias pervadebat, videretur habere cogentem: tu vero plumbo ingenii non ferendo, confirmas necessitatem mali, sed negas necessitatis auctorem .... Hoc enim nihil, de quo facta sunt omnia, affirmas causam fuisse peccati .... Nihilum erat aeternae inanitatis indicium, sed hoc ipsum nihilum, id est inanitas, orientibus est finita creaturis: desivit enim nihil esse, cum coepit aliquid esse. Ipsum ergo nihilum etiam cum erat, non erat .... Postea vero quam factae res sunt .... etiam vocabulum suum perdidit.

[2]) l. c. n. 36.

Doch ist diese letztere Ausführung Julians gleichsam nur ein Zwischenspiel. Er mußte doch selbst fühlen, daß er damit Sophisterei gegen Augustin trieb und der Heilige sagt ihm: du läßest mich nur deswegen das Nichts für Etwas ausgeben, damit du so viel nichts sagen darfst: me propterea dicis id quod nihil est, dixisse esse aliquid, ut tam multum tu diceres nihil[1]).

Daß Augustin Gott den Schöpfer des Menschen sein ließ, und zwar des ganzen Menschen, darüber konnte Julian nicht im Zweifel sein. Und grade daraus leitet er nun auch den größten Vorwurf gegen Augustin her: daß er nämlich noch schlimmer sei, als Manes. Ich habe nun genug dabei verweilt, sagt er, zu zeigen, daß du nicht den guten Gott Schöpfer der Menschen sein läßest; da du nun aber dieses bestreitest, so will ich beweisen, daß du noch viel scelestius ihn als Schöpfer bekennest[2]). Und er führt dann in oftmaliger Wiederholung aus, daß Manes doch für die fälschlich behauptete schlechte Natur ein schlechtes Princip angenommen habe, daß aber Augustin sich nicht scheue, eine böse Natur dem guten Gott zuzuschreiben, was selbst Manes nicht gewagt. „Gebessert bekennst du Gott als den Schöpfer, aber von Solchen, welche der Manichäer dem Fürsten der Finsterniß zuschreibt[3])." „Zwischen dir und dem Manichäer, deinem Vorsäer (proxator), sehe ich, ist ein großer Unterschied entstanden durch den Fortgang deiner Bildung. Jener führte zwar zwei Schöpfer ein, ließ aber insofern noch

[1]) op. imp. 5, 84.
[2]) op. imp. 1, 109.
[3]) l. c. n. 115.

Hoffnung auf das ewige Leben übrig, als er ſagte, daß der gute Gott durchaus frei ſei von Unrecht und Grauſamkeit; du jedoch, der du zwar einen guten Gott lehreſt, aber ihn auch den Schöpfer böſer Naturen ſein läſſeſt, du nimmſt alle Verehrung gegen die Gottheit, wie alle Hoffnung auf das Heil gründlichſt fort[1])."

Wir brauchen dieſen ſehr oft wiederkehrenden Gedanken nicht durch noch mehr Belege klar machen. Wir haben aus dem Bisherigen geſehen, wie Julian eine Naturſünde und einen guten Gott als Schöpfer der Natur für unvereinbar hielt. Und geradeſo kann nur ein manichäiſtiſcher Gott den Menſchen für ſündig halten, der noch gar nicht ſündigen konnte[2]). Ich freue mich, ſagt Julian, daß ich von demjenigen getadelt werde, von welchem die Gottheit eines Verbrechens beſchuldigt wird. Woher kommt mir doch die Würde ſolcher Schmach[3])?

Genauer angeſehen liegt der Grund dieſes pelagianiſtiſchen Mißverſtändniſſes in dem falſchen Begriff von Perſon, den ſie von dem Begriff der Natur nicht unterſchieden. Julian hat den von Pelagius ausgeſprochenen Gedanken bis auf ein philoſophiſches Fundament durchzuführen geſucht; da aber die alte Philoſophie einen genügenden Perſonbegriff nicht hatte, und Julian die Schrift nur ſoweit gelten laſſen wollte, als ſie mit der vernünftigen Erkenntniß vereinbar erſchien, da er ferner den Dua-

---

[1]) l. c. n. 120.

[2]) Absolvi putabitur Manichaeus, si tuis blasphemiis comparetur. l. c. 118.

[3]) l. c. n. 118 und 119.

lismus der Manichäer um jeden Preis vermeiden wollte, und nicht erkannte, daß die Natur sündig werden könne, ohne daß dadurch der Mensch, die Person schlecht wird, so wurde er, wozu ihm ja die Stoa alle Mittel an die Hand gab, zum reinen Naturalismus nothwendig gedrängt. Wie aber Augustin durch Vertheidigung des christlichen Standpunktes immer mehr zur Erkenntniß eines neuen christlichen Personbegriffes kam, das läßt sich nebenbei sehr leicht beobachten[1]). Der Unterschied in dieser Kernfrage trennt nun in allen weiteren anthropologischen Untersuchungen Julian und Augustin, wovon uns die folgenden Abhandlungen überzeugen werden.

Capitel II.

Die Erbsünde ist unmöglich in sich, denn sie ist

§. 1. ein Widerspruch gegen den Begriff der Sünde.

Zuerst, hatte Julian gesagt, habe ich also bewiesen, daß du nicht an den rechten Gott glaubst; zweitens ist noch die hebetudo deiner Ansicht darzulegen[2]). Man kann darin die Summe aller Einwendungen zusammenfassen, welche Julian gegen die Erbsünde aus der Betrachtung der menschlichen Natur an sich, ohne Rücksicht auf Gott, herleitet. Die Erbsünde, das ist der Inhalt dieses Beweises, steht in Widerspruch gegen wesentliche Bestimmungen der menschlichen Natur, und deswegen ist sie unmöglich.

---

[1]) vgl. hiezu Braun, der Begriff Person ꝛc. auf dogmengeschichtlicher Grundlage dargestellt. Mainz 1876, S. 40—47.

[2]) op. imp. 6, 9.

Zuerſt nun ſteht die Erbſünde in Widerſpruch zu der menſchlichen Freiheit, dem Palladium des Pelagianismus. Wir wiſſen, daß Pelagius die Wahlfreiheit als das höchſte Gut des Menſchen pries, und daß Pelagius und Cäleſtius betonten, ohne und gegen den Willen des Menſchen könne er keiner Sünde ſchuldig werden. Si nolumus non peccamus[1]). „Vor allem muß man fragen, ſagt Cäleſtius, was die Sünde iſt, ob etwas, das gemieden werden kann, oder das nicht gemieden werden kann. Wenn es nicht gemieden werden kann, dann iſt es überhaupt keine Sünde. Denn keine Vernunft und Gerechtigkeit duldet, daß man etwas Sünde nennt, was gar nicht gemieden werden kann[2])." „Und wiederum muß man fragen, iſt die Sünde Sache der Nothwendigkeit, oder des Willens? Wenn ſie Sache der Nothwendigkeit iſt, dann iſt ſie gar keine Sünde[3])." „Abermals muß man fragen, quid sit peccatum, naturale an accidens. Wenn ein naturale, dann iſt ſie wieder keine Sünde, wenn ein accidens, dann kann der Menſch frei davon ſein[4])." „Und weiter iſt zu unterſuchen, ob die Sünde ein Act oder eine Sache iſt. Wenn ſie eine Sache iſt, muß ſie Gott zum Schöpfer haben; wenn

---

[1]) de pecc. merit. 2, 3.

[2]) de perf. just. 1. Ante omnia interrogandus est qui negat hominem sine peccato esse posse, quid sit quodcumque peccatum, quod vitari potest, an quod vitari non potest. Si quod vitari non potest, peccatum non est; si quod vitari potest, potest homo sine peccato esse, quod vitari potest. Nulla enim ratio vel justitia patitur saltem dici peccatum quod vitari nullo modo potest.

[3]) l. c. n. 2.

[4]) l. c. n. 3.

dieſes anzunehmen gottlos iſt, wenn ſie alſo ein Act iſt, muß der Menſch ihn auch unterlaſſen können[1]." Alle dieſe Alternativen, deren Cäleſtius in ſeinen definitiones noch mehrere anwendete, machen die freie Selbſtbeſtimmung zur nothwendigſten Bedingung für eine Sünde und Schuld des Menſchen. Und ſo ſagte Cäleſt noch in ſeinem letzten Schriftſtücke, dem Glaubenslibell, das er in Rom übergab: „Die Sünde wird nicht mit dem Menſchen geboren, ſondern ſpäter von ihm begangen; weil die Sünde nicht Sache der Natur iſt, ſondern des Willens[2]."

Julian verfährt auch in dieſer Frage wieder ſyſtematiſch[3]. Nachdem ich, ſagt er, aus der Definition von Gerechtigkeit dir die Unmöglichkeit der Erbſünde dargethan, will ich nunmehr den Begriff der Sünde definiren, damit du ſiehſt, wie eine Erbſünde ein Widerſpruch in ſich iſt. Doch du bemerkſt mir, daß dich die Autorität der Philoſophen nicht drücke, da der Apoſtel 1. Cor. 1, 20 ſchreibe: Gott hat die Weisheit der Welt zur Thorheit gemacht. Komme ich darum mit dem Senat der Philoſophen, ſo rufeſt du eine Heerde von Seſſelflechtern und Bauern auf. Alſo will ich denn auf allen Nutzen und Vortheil, den mir die Weisheit der Welt bieten würde, verzichten und will

[1]) l. c. n. 4. Iterum quaerendum est, quid est peccatum, actus an res.

[2]) cf. de peccat. orig. n. 6. Quia peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine: quia non naturae delictum, sed voluntatis esse monstratur.

[3]) Anfangs waren ſeine Einwendungen auch mehr aphoriſtiſcher Natur. So z. B. Contr. Jul. 3, 11: Ideo in parvulis non esse delictum, quia sine voluntate, quae in eis nulla est, esse non potest.

eine Definition von Sünde annehmen, die aus deinem eigenen ehrwürdigen Munde gekommen ist[1]). In deinem Buche de duabus animabus definirst du die Sünde folgendermaßen: Peccatum est voluntas admittendi vel retinendi quod justitia vetat et unde liberum est abstinere. Quamquam si liberum non est, nec voluntas dici potest: sed malui grossius, quam scrupulosius definire[2]). „O! leuchtend Gold inmitten von Mist. Was kann auch von einem Rechtgläubigen wahrer und vollständiger gesagt werden[3])?" So lehrt es die heilige Schrift, indem sie sagt: Gott schuf den Menschen und überließ ihn den Händen seines eigenen Rathschlusses: er legte vor ihn hin Leben und Tod, Wasser und Feuer, was ihm gefällt, wird ihm gegeben. Sir. 15, 14 ff.[4]). Also Sünde ist der Wille zu thun oder zu lassen, was die Gerechtigkeit verbietet und wovon es frei steht, sich auch zu enthalten. Und du fügst selbst, weil du deutlich sein wolltest, hinzu, daß man von einem Willen gar nicht reden könne, wenn er nicht frei sei. „Der Wille ist also eine Bewegung der Seele, die es in ihrer Macht hat, ob sie links zum Bösen sich neigt, oder rechts zum Erhabenen sich emporhebt[5])." Diese Bewegung des Willens kann natürlich nur in einem

---

[1]) vgl. op. imp. 1, 41—44.

[2]) op. imp. 1, 44.

[3]) O lucens aurum in stercore! Quid verius quid plenius dici a quoquam vel orthodoxo potuisset. l. c. n. 45.

[4]) ibidem.

[5]) Voluntas itaque motus est animi, in jure suo habentis utrum sinistrior ad prava decurrat, an dexterior ad celsa contendat. l. c. 46.

Geiſte vor ſich gehen, der bereits den Vernunftgebrauch hat. Neigt ſich nun der Wille zum Unerlaubten, ſo entſteht die Sünde. Alſo ihren Urſprung (origo et genus) enthält ſie aus dem eigenen Begehren, ihre species findet ſich überall, in allen Atomen, differentia iſt die Verſchiedenheit der Schuld, ihr modus iſt die immoderatio, ihre qualitas kommt aus den Folgen. Es iſt alſo die Sünde nichts anderes, als ein vom rechten Wege abweichender Wille, dem es freiſtand, nicht abzuweichen[1]).

„Nun entferne alle Umhüllungen und zeige offen am Licht, wie du eine Sünde der Natur lehreſt. Zeige: wenn es keine Sünde gibt ohne Willen, wenn kein Wille ohne Freiheit denkbar iſt, wenn keine Freiheit ohne die Fähigkeit vernünftiger Wahl möglich iſt — durch welches Monſtrum findet ſich in den Kindern eine Sünde, welche ja den Gebrauch der Vernunft noch nicht haben? Sie haben die Fähigkeit der Wahl nicht, deswegen den Willen nicht, alſo nec aliquod omnino peccatum[2])."

Auguſtin antwortet darauf: Jene Definition von Sünde iſt gegen die Manichäer gemacht und gilt nur von dem Menſchen in ſeinem Urſtande. Ich handelte damals von dem Urſprunge des Böſen[3]). Ich mußte auf die Freiheit des Menſchen hiebei ein großes Gewicht legen, um der Annahme eines böſen Principes entgegenzutreten. Euch

---

[1]) l. c. n. 47.

[2]) l. c. n. 48.

[3]) De hoc quippe agendum fuit, quando mali origo quaerebatur, quale commissum est a primo homine ante omne hominis malum. l. c. n. 44.

gegenüber handelt es sich um die Bestimmung von Sünde, die zugleich Strafe der Sünde ist. Hic peccatum definitum est quod tantummodo peccatum est, non quod etiam poena peccati[1]). Dreierlei mußt du unterscheiden: Es gibt eine Sünde, es gibt eine Strafe der Sünde und es gibt etwas, das Sünde und Strafe der Sünde zugleich ist[2]). Wenn ich das an Beispielen zeigen soll, so hatte in Adam bei seinem Falle allein die Sünde statt, Strafen der Sünden erleidet z. B. der Mörder durch seine Hinrichtung, Sünde und Strafe der Sünde zumal nannte Paulus, indem er sagte: das Böse, das ich nicht will, dieses thue ich. Röm. 7, 29. Die Erbsünde nun gehört nicht unter die erste Art, und nur von dieser Art Sünde gilt die Definition peccatum est voluntas malum operandi, unde liberum est abstinere; die Kinder haben ja noch nicht den Gebrauch der Willensfreiheit. Die Erbsünde gehört auch nicht unter die zweite Art, sondern unter die dritte, sie ist eine Sünde und zugleich Strafe der Sünde, sie ist so Sünde, daß sie zugleich Strafe der Sünde ist[3]). Doch du kannst das nicht einsehen, oder willst es nicht einsehen.

Die Pelagianer hatten hingegen einen doppelten Einwand: einen ethischen und einen rationellen. Pelagius hielt

---

[1]) ibidem.

[2]) Ac per hoc, si tria ista discernas, et scias aliud esse peccatum, aliud poenam peccati, aliud utrumque, id est, ita peccatum, ut ipsum sit etiam poena peccati, intelligis quid horum trium pertineat ad illam definitionem, ubi voluntas est agendi quod justitia vetat et unde liberum est abstinere. l. c. n. 47.

[3]) Sed pertinet originale peccatum ad hoc genus tertium, ubi sic peccatum est, ut ipsum sit et poena peccati. ibid.

es für unmöglich, daß man Sünde durch Sünde strafen könne; daß heiße ja Feuer durch Feuer löschen. Non debuit sic vindicari peccatum, ut peccator per vindictam plura committeret . . . Quid amplius dicam, nisi quia potest credi quod ignes ignibus exstinguuntur, si credi potest quod peccatis peccata curentur[1])? Und da Augustin unter vielen anderen Gründen für das Erbverderben auch die Heilung des menschlichen Hochmuthes angegeben hatte, erwidert Pelagius: Also durch Sünde soll der Stolz gedemüthigt werden? Ist nicht jede Sünde nothwendig selbst Stolz, weil eine Verachtung Gottes darin liegt[2])? Absurdissimum quippe et stultissimum putat, peccatum fuisse, ne peccatum esset[3]). Und so fragt Cäleſt, ob Gott will, daß wir ohne Sünde seien; wenn man dieses bejahen müsse, dann könne Gott unmöglich Sünde durch Sünde strafen[4]).

Julian stimmt dieser Einwendung von Herzen zu[5]). Wenn sogar Gott ein Gesetz der Sünde in uns schafft, sagt er, dann kommt es auf die Zustimmung, die Augustin spitzfindig herausſucht, gar nicht mehr an; dann sind wir schon sündig, ob wir nun zustimmen oder nicht[6]). Wenn Gott

[1]) de nat. et grat. n. 24 und 32.

[2]) l. c. n. 33.

[3]) l. c. n. 30.

[4]) de perfect. just. n. 8.

[5]) op. imp. 4, 31—35. vgl. auch Contr. Jul. 4, 27.

[6]) Quod vero quasi acutule posuisti, legem quidem peccati esse in membris nostris, sed tunc habere peccatum, quando consentimus — quis non prudens pugnare perspiciat? Nam si lex peccati, id est peccatum et necessitas peccati membris est inserta naturaliter; quid prodest non ei praebere consensum, cum propter hoc ipsum quod est, necesse sit subire supplicium? op. imp. 1, 71. vgl. l. c. 2, 6; 4, 31.

das Böſe ſchafft, dann kannſt du ruhig fortſündigen[1]); und kein Wunder darum, bemerkt er, daß meinem Gegner der große Haufen, dem immer die Sünde gefällt, nachläuft; ſie finden in Auguſtins Lehre eine Entſchuldigung für ihre Laſter[2]). Daß nun aber die Sünde als poena peccati möglich ſei, das beſtreitet Julian ferner aus dem rationellen Grunde, daß zu jeder Sünde nothwendig der freie Wille, die explicata libertas voluntatis gehöre. Sobald von irgend einem Zwang die Rede ſei, ſobald höre der Begriff von Sünde auf, alſo iſt es in ſich unmöglich, daß man mit einer Sünde ſtrafen könne. Zwang und Freiheit können ſich nie vertragen. „Das Freiwillige iſt nichts anderes, als das nicht Gezwungene, das Gezwungene iſt nichts anderes, als das nicht Freiwillige[3])." Talis eorum natura est, ut tunc aliud vivat, cum aliud extinguitur[4]). Und darum ſind Sünde und Erbſünde innerliche Gegenſätze: Istae duae definitiones tam contrariae sibi sunt, quam contrarium est necessitas et voluntas, quorum confirmatio ex mutua negatione generatur[5]). „Wie alſo durch die Definition von Gerechtigkeit, ſo iſt nun auch durch die Erklärung von Sünde gezeigt, daß die Sünde nichts an-

---

[1]) op. imp. lib. 6, 2—6.

[2]) vgl. op. imp. 1, 69. In excusationem criminum suorum, quae mala voluntate committunt, te auctore infamant nativitatem, ne corrigant actionem. vgl. über dieſen Vorhalt ferner op. imp. 6, 2 sq. Contr. Jul. 3, 48 sq. 64—66. 30; lib. 2, 2; op. imp. 1, 110; lib. 4, 115. 119.

[3]) op. imp. 4, 93.

[4]) ibidem.

[5]) ibidem.

deres ist, als der böse Wille, dem es freisteht, sich von demjenigen zu enthalten, was er auf unrechte Weise begehrt hatte. Durch diesen überaus klaren Beweis ist nun gelehrt, daß in den Kindern keine Sünde sei, weil in ihnen kein Gebrauch des Willens gefunden werden konnte. Daß aber der freie Wille von denjenigen, welche eine Natursünde lehren, geleugnet wird, ist durch eine leuchtend helle Ausführung dargethan[1])."

§. 2. Die Fortpflanzung einer Sünde in der Natur des Menschen ist unmöglich.

Eine Fortsetzung des soeben abgebrochenen Gedankens war es, daß die Pelagianer die Vererbung einer Sünde in der menschlichen Natur für unmöglich erklärten. Der diesbezügliche Canon lautete: Eine Sache des Willens kann nicht Sache der Natur werden und umgekehrt. Damit wurde nun ein Doppeltes behauptet: Erstens, wenn Adam ohne Sünde geschaffen wurde von Gott, dann konnte durch keine persönliche That desselben auf die menschliche Natur etwas Böses übergehen; zweitens, wäre aber die menschliche Natur heute sündig, dann könnte sie durch keinen Willensact (auch nicht durch die Taufe) von der Sünde wieder frei werden. Naturalia per accidens non converti[2]) und: Originale peccatum si generatione adtrahitur, a parvulis auferri non potest: quoniam quod innascitur,

[1]) op. imp. 2, 17—19. Liberum autem arbitrium negari ab his qui dicunt peccata esse naturalia, lucida est disputatione monstratum.

[2]) Contr. Jul. 6, 16.

usque ad finem ejus, cui adhaeserit, perseverat[1]). Mit anderen Worten: Was natürlich ist, muß immer sein[2]).

Ausgesprochen findet sich bei Pelagius und Cälestius dieser Gedanke in der hier genannten Form grade nicht; sein Ausdruck ist Eigenthum Julians. Doch, wenn Pelagius sagt: Voluntate non est (homo) quod natura potest[3]), oder: Quia nulla adimere voluntas potest, quod inseparabiliter insitum probatur esse naturae[4]), so ist damit dieselbe Trennung zwischen Natur und Wille ausgedrückt, aus welcher Julian die Vererbung der Sünde in der Natur leugnete. Der letztere sagt nun: Sine verecundia mentiris. Dicis trahi naturae conditione peccatum, qui vis hoc malum a voluntate primi hominis accidisse[5]). Und ein anderes Mal: Qui fieri potest, ut res arbitrii conditioni seminum misceatur[6])? „Es ist unsinnig, den Willen mit dem semen in Verbindung zu bringen ; . . . die Kinder werden ja auch nicht mit den Künsten der Eltern geboren. Was Sache des Willens ist,

[1]) op. imp. 1, 61.

[2]) Quia naturalia ab initio substantiae usque ad terminum illius perseverant. op. imp. 2, 76. Hier möge die Bemerkung Julians eine Stelle finden, daß auch der Teufel vom Teufel keine Sünde geerbt habe! und daß es ferner unsinnig sei, zu lehren, der Mensch als kleinerer Geist sei dem Teufel als größerem unterthan. Denn groß und klein, sagt Julian, sind Quantitäten, die eines Gegensatzes nicht fähig sind. Gut und schlecht als Qualitäten sind zwar Gegensätze, aber man kann nicht sagen: der geringere gute Geist ist dem größeren schlechten Geiste unterthan. Categoriennebel nennt dieses Augustin. Contr. Jul. 6, 63—69.

[3]) de nat. et grat. n. 50.

[4]) l. c. n. 58.

[5]) op. imp. 1, 63.

[6]) Contr. Jul. 6, 24.

kann nicht in die Natur verkehrt werden[1])." Ja: „es für natürlich halten, wovon du gestehst, daß es vom Willen empfangen sei, ist, ich sage nicht von einem einfältigen, sondern betrunkenen Geiste erfunden[2])". Res arbitrii seminibus non ligatur. „Der Unflath des Betragens kann nicht der Natur zum Schaden werden[3])."

Das gilt von den Verhältnissen der Eltern sogar zu ihren eigenen Kindern. Die heil. Schrift lehrt ausdrücklich: „Nicht sollen die Väter für die Söhne und nicht die Söhne für die Väter sterben; die Seele, welche sündigt, die soll sterben." Ezech. 18, 20.[4]) Und wenn nun dieses von den Sünden der Eltern in Beziehung auf ihre Kinder gilt, und wenn auch nicht die Künste der Eltern auf ihre Kinder übergehen, dann soll die eine Sünde Adams auf seine ganze Nachkommenschaft übergegangen sein? „Ich weiß nicht, soll ich lachen, was eure seltsamen Einfälle erheischen; aber der Untergang so vieler von euch Getäuschten fordert

[1]) op. imp. 6, 9.

[2]) op. imp. 3, 154; vgl. auch op. imp. 6, 9. Bardissimum itaque et depositae stoliditatis apparuit, credere conversum in naturam, quod voluntarium fuisse fateare.

[3]) Contr. Jul. 2, 30.

[4]) Contr. Jul. 6, 82. vgl. die Antwort Augustins daselbst. Unter Anderem zählt derselbe viele Schriftstellen dafür auf, daß auch die Sünden der Eltern an den Nachkommen gestraft werden. Julian wiederholt diese Behauptungen op. imp. lib. 2 n. 15 sqq. Hier bemerkt er u. A., daß, wenn es einen tradux der Sünde von den Eltern auf die Kinder gebe, so müsse es auch einen recursus der Sünde von den Kindern auf die Eltern geben, denn die Schrift sage: die Sünden der Eltern schaden so den Kindern nicht, als die Sünden der Kinder den Eltern nicht schaden. Und er schließt diese Ausführung zuversichtlich mit den Worten: Gibst du jetzt nach? dann ist der Streit aus. n. 21.

Erbarmen und Thränen .... Nicht können die Sünden der Eltern auf die Söhne übergehen durch die Natur, weil eine Sache des Willens durch Samen nicht gebunden wird; aber die Sünde Adams geht auf alle Menschen über durch die Natur? — Nicht straft Gott die Söhne für die Sünden der Eltern, weil das die größte Ungerechtigkeit wäre; aber er straft die Nachkommen Adams wegen der Sünde der Stammeltern? — Heißt das Steuern oder Schwimmen? Durch dieselben Worte bejahst du, was du verneint hast, durch dieselben Zeilen läugnest du, was du behauptet hattest, und zürnest, warum wir uns nicht zufrieden geben mit einem Menschen, der von einer schweren Krankheit zerrissen nicht bei sich behalten kann, was er aufgenommen hat[1])." „Was hilft es dir, daß du lehrst, Adam habe gesündigt, was ich durchaus nicht leugne? Ich frage, wodurch wird die Sünde Adams, der vor so vielen Jahrhunderten gestorben ist, in den Kindern gefunden[2])?"

[1]) op. imp. 3, 56. 57.

[2]) Quid te juvat, ut Adam doceas deliquisse, quod ego penitus non refello? Quaerimus, Adam ante tot saecula mortuo peccatum — per quid inveniatur in parvulo? op. imp. 3, 20. Das Verhältniß Adams zum Menschengeschlechte ist darnach ein durchaus nominalistisches. Und so ist auch, worauf wir später noch kommen werden, das Verhältniß Christi, des zweiten Adam, zur Menschheit kein reales; Christus steht in keiner anderen Verbindung zum Menschengeschlechte als Adam. Daß Adams Sünde für seine Nachkommen keine anderen Folgen haben konnte, als jetzt die Sünden der Eltern für die Kinder haben, ist in einer classischen Stelle von Julian auch ausgeführt op. imp. 6, 21. Man könne nicht ein doppeltes genus von Sünde aufstellen, und wenn jetzt die Sünde der Eltern sich nicht auf die Natur der Kinder verpflanze, so habe dieses bei der Sünde Adams auch nicht stattgefunden. Da Augustin u. A. gesagt hatte, die Sünde Adams grandius esse quam judicare nos

Gesetzt aber auch, es wäre jemals geschehen, daß sich die Sünde Adams fortgepflanzt hätte, dann wäre es doch heute wegen der Taufe bei christlichen Eltern gar nicht mehr möglich. Denn da diese durch die Taufe die Erbsünde verloren haben, so können sie unmöglich vererben, was sie selbst nicht mehr besitzen[1]). Und wenn du das doch behauptest, so muß man dir eben vorwerfen, daß du die Taufe entwertest, indem du sagst, sie rasire die Sünde nur und lasse die Wurzeln im Menschen stecken[2]). Allein, das ist nicht richtig. Durch die Taufe wird der Mensch ganz erneuert und kein Rest der Sünde bleibt in ihm[3]). Was aber frei ist von der Sünde, das kann keine Sünde vererben. De ea re quae a peccato libera est peccata non nascuntur. De hoc opere quod non habet culpam nasci culpa non potest. — Per rerum naturam fieri non potest, ut illud probentur tradere parentes, quo caruisse creduntur. Quod si tradunt, non amiserunt[4]).

Indeß abgesehen von der Taufe, eine Fortpflanzung der Sünde in der Natur ist an sich unmöglich. „Eine

---

possumus, so macht Julian dieses lächerlich. Das Apfelessen sei also für den gänzlich unerfahrenen Adam etwas Schrecklicheres gewesen, als die Sünde der Sodomiter, als die Sünde Kains oder als die Sünde Augustins, der Gott für ungerecht erkläre? l. c, n. 23.

[1]) Contr. Jul. 5, 59.

[2]) Contr. d. epist. 1, 26. Baptisma non dare omnem indulgentiam peccatorum, nec auferre crimina, sed radere, ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur. cf. lib. 3, 4.

[3]) Contr. Jul. 6, 40. 44.

[4]) Contr. Jul. 6, 18. Wenn wirklich etwas Sündhaftes an der proles wäre, so würde Gott es ausmerzen; in dem Schoße der Getauften sei aber so etwas von vornherein unmöglich. Contr. Jul. 6, 43.

Sache, ſagt Ariſtoteles, die im Subjecte iſt, kann nicht ohne das beſtehen, worin ſie subjecta iſt. Das Böſe alſo, welches in den Eltern als Subject iſt, kann nicht auf die proles, bis zu welcher es nicht kommt, übergehen[1]." Wie ſollte ſie ſich fortpflanzen können? Non peccat iste qui nascitur, non peccat ille qui genuit, non peccat ille qui condidit: per quas rimas inter tot praesidia innocentiae peccatum fingis ingressum[2])? Sagſt du in lumbis Adam ſeien die Menſchen geweſen, wie Isaac in lumbis Abraham, ſo antworte ich: wenn in den Lenden der Eltern die Kinder ſündig werden können, dann müſſen ſie grabeſogut in den Lenden der Eltern getauft werden können[3]). Aber Niemand ſündigt bei der Zeugung der Kinder, wie ſoll denn nun in die Kinder etwas Sündhaftes übergehen können? Geht die Sünde durch den Willen über? Aber die Kinder haben keinen Willen! Durch die Form der Körper? Dieſe iſt von Gott gegeben! Durch den Eintritt der Seele? Dieſe kommt aus Gottes Hauch! Oder durch den ehelichen Umgang? Aber dieſer iſt von Gott geordnet und die Eltern ſündigen nicht dabei[4]). So bleibt dir alſo

---

1) Contr. Jul. 5, 41 u. 6, 36. Etwas Großes aus der Dialektik, erwidert Auguſtin, du haſt es nur mißverſtanden.

2) op. imp. 2, 24.

3) So ſchon die erſten Pelagianer de pecc. merit. 2, 39. Julian im 5. Buche op. imp.

4) op. imp. 2, 24, Per quid hoc peccatum invenitur in parvulo? Per voluntatem? at nulla in eo fuit. Per formam corporis? sed hanc Deus tribuit. Per ingressum animae? sed nihil debet semini corporali, quae nova a Deo conditur. Per nuptias? Sed hae pertinent ad opus parentum, quos in hoc actu non peccasse praemiseras.

keine Ritze offen, durch welche die Sünde sich fortererben könnte[1]).

Gradeso thöricht ist es nun aber auch, zu lehren, eine natürliche Sünde könne durch die Taufe, oder durch irgend einen Willens- und Glaubensact aus dem Menschen entfernt werden. Wenn es überhaupt eine Naturſünde gibt, dann muß ſie immer bleiben, denn an dem Natürlichen, ihm Nothwendigen kann der Menſch nichts ändern. Iſt die Menſchennatur ſündig, dann iſt ſie es immer geweſen und muß es auch immer bleiben; iſt ſie aber (und da der gute Gott ſie geſchaffen hat, muß man dieſes annehmen) von Anfang an ſündenlos geſchaffen, dann iſt ſie es immer geblieben. Wir können auch nicht machen, daß wir mit den Ohren riechen, oder mit der Naſe ſehen, gradeſowenig können wir betreffs der Reinheit und Schuld unſerer Natur etwas ändern[2]). „Was kann ſo ungeheuerlich ſein, als was der Punier ſagt? Das, ſpricht er, was natürlich war, iſt nicht immer geweſen, und was durch eigenen Willen aufgenommen wurde, hat ſich dem Gefüge der Glieder angehängt .... Es iſt eine unerhörte Verunſtaltung, zu ſagen: Ein Weſen iſt gut geſchaffen, in welchem auch die natürlichen Güter verlierbar waren, welchem

---

[1]) Man kann wohl ſagen, daß der Act vorübergeht und die Schuld im Menſchen bleibt. Z. B.: Der Götzendienſt iſt ein Act, er geht vorüber, aber die Schuld bleibt. Daß aber die Schuld getilgt iſt und der Act bleibt, das iſt unmöglich. Contr. Jul. 6, 61. Nicht alle Gegenſätze ſind reciprok. n. 60. Die Schuld bleibt auch nur im Gewiſſen, worauf Auguſtin antwortet: wo bleibt denn die Schuld, wenn der Schuldige ſie vergeſſen hat. n. 62.

[2]) op. imp. 3, 109.

auch das Böſe des Willens unzertrennlich anhing[1])." Si aliquis malus condi posset, nunquam in bonum ablutione transiret[2]). Man müßte ja doch auch fragen, wie ſollten die Menſchen vor Chriſtus von der Erbſünde frei geworden ſein, da es ja eine Taufe noch gar nicht gab. Folgerichtig mußt du den Gerechten des alten Bundes ihre Gerechtigkeit abſprechen, und dadurch kommſt du von Neuem in den ſchreiendſten Widerſpruch mit der heiligen Schrift und mit dem Glauben der Kirche. „Die Propheten und Patriarchen und alle Heiligen des Alten Teſtamentes waren, wie bekannt, ohne Taufe .... Wenn du nun einſiehſt, daß ein ſolches Heer des wahren Königs gegen dich ſtreitet und du ihnen nicht präjudiciren kannſt; ſo beruhige dich dabei, daß zerſtört iſt, was du aufgebaut hatteſt, daß alſo nicht Alle aus Einem zur Verdammniß gehen, ſondern nur jene, welche als Rebellen gegen Gottes Willen ohne Reue und ohne Beſſerung am letzten Ende ergriffen werden[3])." Der Menſch wird nicht ſündig geboren, die Taufe könnte ihn auch nicht von natürlicher Sünde befreien. Wenn Auguſtin dieſes meint, ſo ſchmäht er die Taufe. Nur damit ſeine vorgefaßte Meinung von der Erbſünde aufrecht erhalten werde, ſcheut er ſich nicht, die Myſterien zu beflecken, denn getauft ſollen nun die Kinder werden, weil ihnen eine Naturſünde nachgelaſſen werden müſſe. „Durch die Einheit der Taufe (mit den Erwachſenen) wird das Kind nicht als ſchuldig erwieſen[4])." „Du ſagſt, da durch ein

[1]) op. imp. 6, 18.
[2]) Contr. Jul. 4, 37.
[3]) op. imp. 1, 124. 125.
[4]) op. imp. 1, 56; cf. l. c. lib. 3, n. 59.

Myſterium die Götzenanbeter, Vatermörder und die Kinder umfangen würden, ſo könne man alle des Verbrechens überführen, und du fügſt etwas noch viel abſurderes hinzu, daß nämlich von dem Stifter der Taufe den Unſchuldigen fremde Sünden angerechnet würden. Das iſt ein unmögliches Sacrilegium .... Weder denkt ihr recht über Gottes Gerechtigkeit, noch ſeht ihr die Weisheit und den Werth der Myſterien, die ihr beſchuldigt, ein .... Das iſt nicht der von altersher überlieferte und begründete Glaube; es ſei denn in den Concilien der Böſen, inſpirirt vom Teufel, verkündet von Manes, verbreitet von Marcion, Fauſtus und Adimantus und allen ihren Trabanten und nun von dir nach Italien ausgerülpſt, worüber wir ſchmerzlich ſeufzen[1]) .... Keineswegs werden die Kinder in die Kirche gebracht, damit ſie infamirt werden, ja daß ſie Gott infamiren; ſondern ſie werden hineingetragen, damit ſie Gott loben, den ſie für den Geber aller natürlichen Güter und aller geiſtigen Gaben erklären[2]). Wenn aber eine Erbſünde durch die Zeugung der erſten Geburt zugezogen wird, ſo kann ſie von den Kindern nicht entfernt werden; denn was angeboren wird, bleibt bis zum Ende deſſen, dem es vom erſten Anfang an anhaftete[3])."

Man ſieht, wie ſich die Einwendungen gegen die Erbſünde häufen und wie Julian in die Löſung der ſchwie-

[1]) l. c. n. 59. vgl. auch l. c. n. 33.

[2]) l. c. n. 60. Nequaquam ergo propter hoc ad ecclesiam deferuntur, ut infamentur, immo ut infament Deum, sed deferuntur, ut laudent Deum, quem et bonorum naturalium et donorum spiritalium protestantur auctorem.

[3]) l. c. n. 61.

rigſten anthropologiſchen Fragen drängte. Auguſtin hatte dagegen zu beweiſen, daß eine Sache des Willens wohl Sache der Natur werden könne, daß ſich in der Natur die Sünde contagione wie bei den Negern die ſchwarze Farbe fortpflanzen, daß dieſe natürlichen Zuſtände durch Gott, der ja auch den ſterblichen Leib unſterblich mache, geändert werden und daß auch aus einem gerechtfertigten Menſchen ſündige könnten geboren werden. Auguſtin, der zuerſt allen auftauchenden Schwierigkeiten die Lehre der Schrift und den Glauben der Kirche entgegenſtellt, iſt in all dieſen rationellen Erörterungen außerordentlich tief und klar. Allein Julian läßt keinen Gegengrund gelten. Nur auf einen Einwand Auguſtins ſchweigt er und dieſer betrifft den Exorcismus bei der Taufe. Warum, ſagt Auguſtin, werden denn die Kinder, wenn ſie nicht unter dem Teufel ſind, exſufflirt? warum wird bei ihnen der Exorcismus angewendet? Allein ich habe Julian ſchon früher darnach gefragt, er gibt mir keine Antwort[1]).

Auf alle anderen Einwendungen aber iſt Julian um eine Entgegnung nicht verlegen. Sagte Auguſtin, daß ja doch in der Natur aus dem Samen veredelter Pflanzen auch wieder wilde wachſen, wie aus dem Oelbaum der oleaster, aus der Rebe der wilde Weinſtock, aus dem Getreide das Kaff, ſo erwidert ihm Julian: „Exempel nützen nichts bei einer Sache, die an ſich nicht vertheidigt werden kann“. Das Krokodil iſt das einzige Thier, welches nach Albinus die obere Kinlade bewegt und dem Salamander

[1]) op. imp. 6, 11.

dient das Feuer zur Kurzweile. Solche Beispiele greifen aber die allgemeine Regel, daß das Natürliche immer sei, nicht an; es bleibt trotzdem Regel, daß Feuer allen lebenden Wesen zum Verderben gereicht. Nicht solche Beispiele, sondern eruditio und ratio müssen in der Erbsündenfrage entscheiden[1]).

Und nun sind es noch drei gewichtige Objectionen gegen die Möglichkeit der Sündenvererbung in der Menschennatur, gegen welche Augustin viel streiten mußte. Gibt es eine Erbsünde, sagte Julian, dann muß sie auch Christus gehabt haben, dann muß die Seele von der Seele stammen, wie der Leib von dem Leibe, und dann ist endlich die Ehe, weil sie Sündhaftes gebiert, selbst sündig und schlecht.

„Sie sagen, auch Christus der Herr sei in seiner Kindheit mit keiner Sündenmakel befleckt gewesen, nicht weil sie lehren, er sei durch besondere Auszeichnung und einzige Gnade von aller Sünde durchaus rein gewesen, sondern weil sie lehren, er habe mit allen Kindern die gemeinsame Natur gehabt[2])." Dieser Gedanke kommt bei Julian zu immer klarerem Ausdruck. „Nun nimmst du einen Beweis aus der Leiblichkeit Christi: „Diese hatte er aus Maria genommen. Sie muß sich also in nichts unterscheiden von dem caro peccati; denn Maria war auch aus Adam[3])". Am ausführlichsten redet endlich Julian hierüber in seiner letzten Schrift: Ich habe schon in dem dritten

[1]) vgl. Contr. Jul. 6, 15—17.
[2]) Contr. d. epist. 4, 2.
[3]) Contr. Jul. 5, 52.

Buche meines erſten Werkes gezeigt, daß es unwiderleglich nothwendig iſt, zu ſagen, auch Chriſtus habe aus dem Fleiſche Mariens die Schuld gezogen, wenn man an eine Naturſünde glaubt[1]). Chriſtus ſelbſt ſagt, es kam der Fürſt dieſer Welt und er fand keine Sünde in mir; er hätte ſicher ſolche in ihm gefunden, wenn dieſelbe aus dem Fleiſche zugezogen würde, da auch er gemacht war aus dem Weibe, das vom Samen Davids aus dem Stamme Adams war[2]). Wenn der menſchlichen Natur Böſes zugeſchrieben wird, ſo wird auch jenem, der Fleiſch geworden iſt, um unter uns zu wohnen, ein Verbrechen beigelegt, oder die Menſchheit ihm abgeſprochen[3]). Deswegen lehrte Manichäus lieber, daß Chriſtus keinen wahren Leib gehabt, damit er nicht das natürlich Böſe auch ihm zuſchreibe. Der katholiſche Glaube aber vernichtet beides: ſowohl, daß Chriſto etwas von der Menſchheit gefehlt, als auch, daß es eine Naturſünde gebe[4]). Der heilige Petrus ſagt von Chriſtus nur: qui peccatum non fecit; er hätte ja die Sündenloſigkeit Chriſti noch gar nicht bewieſen, wenn es auch eine Naturſünde gäbe; würde es eine Naturſünde geben, ſo hätte Petrus hier nothwendig erwähnen müſſen, daß Chriſtus auch frei von dieſer geweſen ſei[5]). „Wenn es in der Natur ein Böſes gibt, dann iſt auch Chriſtus, welcher dieſelbe Natur hatte, unter der Macht des Teufels. Wenn wir aber auf einen ſolchen Chriſtus hoffen, ſo ſind wir elender,

[1]) op. imp. 4, 51.
[2]) l. c. n. 79.
[3]) l. c. n. 80.
[4]) l. c. n. 82.
[5]) l. c. n. 85 und 86.

als alle Menſchen. Da nun aber Chriſtus keine Sünde hatte, weil er keine that, ſo iſt klar, daß die Sünde Sache des Willens, nicht des Samens iſt[1])."

Dieſen Einwand, ſagt Auguſtin[2]), machen ſie im Zuſammenhange mit einem viel ſchwierigeren: woher nämlich die Seele Chriſti ſei? Ob denn nicht die Seele jedesmal von Gott geſchaffen werde? Sollte aber die Sünde ſich von einem Menſchen auf den andern fortpflanzen, ſo müſſe man die Seelenzeugung (Generatianismus) lehren, die gegen Vernunft und Schrift ſei[3]). „Die Pelagianer fügen zu dem Dunkel ihrer Verſtecke noch die unnöthige Frage über den Urſprung der Seelen hinzu in der Abſicht, einen Ort zum Verbergen zu finden, indem ſie klare Dinge durch andere dunkle Dinge verwirren. Sie ſagen nämlich, daß wir die Fortpflanzung der Seelen mit der Fortpflanzung der Sünde vertheidigen. Wo und wann ſie dieſes in den Reden der Katholiken gehört oder in ihren Schriften geleſen haben, weiß ich nicht[4])." Auguſtin war in dieſer Frage unſicher[5]). Er ſchrieb ſogar an Hieronymus um Aufklärung; denn, ſagte er, es wird mir ſchwer, die Erb-

---

[1]) op. imp. 6, 35.

[2]) Contr. d. epist. 4, 2.

[3]) Animam novam in unoquoque a Deo conditam tam ratio quam legis sacrae ecclesiaeque catholicae confirmat auctoritas. op. imp. 2, 25.

[4]) Contr. d. epist. 3, 26.

[5]) ibid. vgl. Contr. Jul. 5, 53, wo er ſich auf die maccabäiſche Mutter beruft, die ſprach: Nescio qualiter in utero meo apparuistis. vgl. auch l. c. n. 17 und die vier Bücher Auguſtins de anima et ejus origine, in welchen der Heilige auch zu keiner klaren Beſtimmtheit kommt.

ſünde und das Erbverderben zu erklären bei der Annahme, daß Gott jedesmal die Seele ſchafft; viel leichter ſei es, bei dem Generatianismus die Erbſünde zu vertheidigen[1]), doch mochte er ſich zu dieſem nicht bekennen. Gegen Julian hielt er aber den Standpunkt feſt, die Erbſünde ſei ſo gewiß, daß, was immer über den Urſprung der Seele als nicht vereinbar mit der Erbſünde ſich erweiſe, dieſes für irrthümlich zu halten ſei[2]). Julian aber ließ ſeinen Gegner nicht ausweichen. „Durch dein Argument, ſagte er, beweiſeſt du nichts anderes als deine Impietät, da du glaubſt, was längſt bei Tertullian und Manes verurtheilt iſt, daß es eine Fortpflanzung der Seelen, wie eine Fortpflanzung der Leiber gebe. Das iſt aber ſo verwerflich, daß du es dem Pabſte Bonifaz gegenüber zu leugnen verſucht haſt, als wir dich dieſer Lehre beſchuldigten[3]). Wie aber kannſt du ſagen, die Fortpflanzung der Seelen ſei in deiner Lehre nicht enthalten, da du doch ſagſt, alle Menſchen ſeien jener *eine* geweſen? Wenn du nämlich nicht glaubſt, daß ein Theil der Seele mit dem Samen verbunden ſei, mit welcher Stirn kannſt du dann ſchreiben, alle Menſchen ſeien der eine Adam geweſen, da doch der Menſch nicht ſein kann außer als Seele und Leib[4])?“

[1]) epist. inter Aug. 166, geſchrieben im Jahre 415. Ein außerordentlich wichtiges Document für die Lehre Auguſtins betr. den status nat. purae.

[2]) Contr. d. epist. 3, 26.

[3]) Auguſtin hatte contr. d. epist. ſeinen Zweifel ausgeſprochen; dieſes Werk wurde dem Pabſte Innocenz überbracht. Poſitiv gelehrt hat Auguſtin den Generatianismus nirgends.

[4]) op. imp. 2, 178. Dieſe Einwendung gegen die Erbſünde mag auch bei den erſten Pelagianern ſchon gegolten haben. Mindeſtens

Daß endlich die Fortpflanzung der Sünde in der Natur des Menſchen eine Verurtheilung der Ehe enthalte, wodurch die Menſchennatur fortgepflanzt werde, das war ſchon eine frühere Behauptung. De pecc. orig. 3, 5 berichtet uns ſchon Auguſtin den Satz der Pelagianer. Ergo malum sunt nuptiae et non est opus Dei homo quem generant nuptiae? Es iſt bekannt, daß dieſen Gedanken Julian beſonders hervorhob dem Comes Valerius gegenüber, der als Muſter ehelicher Zucht galt und den man durch dieſe Bemerkung am leichteſten glaubte für die Sache des Pelagianismus einnehmen zu können[1]). Julian kommt zu oft auf dieſen Einwand zurück, als daß wir alle Stellen citiren könnten. Anfangs blieb es bei einer allgemeinen Behauptung: Si malum de nuptiis trahitur, accusari possunt, excusari non possunt; et in diaboli jure opus earum fructumque constituis: quia omnis causa mali expers boni est[2]). Oder: Si trahitur et de nuptiis originale malum, causa mali est conventio nuptiarum[3]). Wenn Auguſtin die Fortpflanzung der Sünde lehre, ſo nenne er die Kinder Kleinvieh des Teufels, ſchreibe die Ehe dem Teufel zu, heiße den Teufel: genitalium artificem, excitatorem virorum nisi ad illicita, fecundatorem mulierum, conditorem parvulorum[4]). Und da Auguſtin

ſteht ſchon de peccat. merit. 3, 5 der Satz aus des Pelagius Commentar zum Römerbriefe: Quia si anima non est ex traduce, sed sola caro, ipsa tantum habet traducem peccati et ipsa sola poenam meretur. Pelagius berichtet, daß „man" dieſes gegen die Erbſünde einwende.

[1]) cf. epist. inter Aug. 300.

[2]) de nupt. 2, 41.

[3]) Contr. Jul. 3, 54.

[4]) Contr. Jul. 6, 23.

geſagt hatte, die Kinder ſündigten nicht und die Eltern in quantum parentes sunt d. h. durch den Umgang ſündigten auch nicht, ſo erwidert Julian: die Kinder aber gehören zu den Eltern, in quantum parentes sunt, ſo daß ſogar beim Ehebruch die Kinder nicht durch die Sünde, ſondern durch das Elternſein, durch die vis seminum gezeugt werden. Das Elternſein und die vis seminum aber ſei von Gott eingeſetzt und geſegnet. Wenn du alſo zugibſt, bemerkt Julian, daß die Eltern in quantum parentes sunt nichts Böſes thun, ſo mußt du folgern, daß auch die Kinder, die grade nur inſofern zu den Eltern gehören, nichts Unrechtes ererben können. Sprichſt aber du den Kindern Sünde zu, ſo machſt du die Ehe zum Werk des Teufels[1]). „Wer alſo ſagt, deswegen ſtehen die Kinder unter dem Rechte des Teufels, weil ſie von der geſchlechtlichen Verbindung ſtammen, der verurtheilt ohne Zweifel die Verbindung ſelbſt, die ein Werk der Natur iſt, mit der Einrichtung der Natur ſelbſt[2])." Auguſtin bemerkt darauf: die geſchlechtliche Verbindung an ſich iſt ein bonum nuptiarum und als ſolche keine Urſache der Erbſünde; wäre die Natur nicht geſchwächt, verwundet, ſo würde ſie auch kein wundes Weſen erzeugen[3]). Darauf Julian: Alſo nicht die Ehe iſt causa hominis, ſondern die Natur? Was iſt denn nun causa peccati? Auch die Natur, ſagſt du! „Ich will nun kurz zeigen, wie tief du in der Unwiſſenheit ſteckſt, der du bisher für ſehr ſubtil gehalten wurdeſt. Du ſagſt: du ſchriebeſt die Sünde

[1]) op. imp. 2, 40 sqq.
[2]) op. imp. 4, 115.
[3]) ibidem.

der Natur zu, nicht der Ehe .... Und so thust du, als ob du die Ehe lobest; aber du tadelst die Natur, von der du lehrest, daß in ihr Böses sei und daß aus ihr Böses sich fortpflanze. Konntest denn du niemals in Erfahrung bringen die Regeln der Disputation und die Gesetze der gesunden Vernunft? In allen Aussagen ist das genus mehr begriffen, als die species und die species mehr, als das Atom. Wenn nun auch das Niedere erschüttert wird, so wird doch das Höhere nicht erschüttert; das Höhere aber schließt bei seinem Sturze das Niedere ein[1])." Julian nimmt hier die Ehe als Species der Natur und folgert, wenn die Natur als genus von Augustin getadelt wird, so ist nothwendig darin die Verurtheilung der Ehe als species enthalten[2]). Augustin bemerkt, die Ehe sei keine species der Natur, so wenig als die Landwirthschaft eine species des Samens sei; die Ehe gehöre zu den Sitten der Menschen, die Menschen selbst aber zur Natur[3]). Julian dagegen sagt: „Da wir nun über natürliche Dinge stritten, hast du sehr dumm die Natur getadelt und die Ehe gelobt, da es unabweislich feststeht, daß das genus alles den species mittheilt." Es spinnt sich hier die alte Verwechselung zwischen Persönlichkeit und Natur weiter. Augustin sagt: Ich kann in dieser Frage keinen Aristoteles oder Chrsiippus zum Lehrer nehmen und noch viel weniger

[1]) op. imp. 5, 24.

[2]) Si ergo natura vituperetur et obnoxia diabolo reaque credatur, conjugium quoque quod sub illa est et fecunditas et substantia tota damnabitur. ibid.

[3]) Conjugia igitur ad mores hominum pertinent, ipsi autem homines ad naturam. ibid.

einen Julian mit seiner Geschwätzigkeit, sondern nur Christum, der nicht Mensch geworden wäre für unsere Natur, wenn sie nicht etwas sehr Gutes wäre[1]).

Daß die Ehe verurtheilt ist, wenn aus ihr etwas Sündenbehaftetes hervorgeht, das meinte nun Julian schließlich auch aus der Stelle Matth. 7, 17 ff. („Jeder gute Baum bringt gute Früchte, der schlechte Baum aber bringt schlechte Früchte. Nicht kann ein guter Baum schlechte Früchte bringen, noch auch ein schlechter Baum gute Früchte bringen.") beweisen zu können. „Wenn nach der Lehre des Evangeliums der Baum aus seinen Früchten erkannt werden muß, so mag derjenige glauben, er müsse gehört werden, der da sagt, gut sei die Ehe, da er doch lehrt, es gehe nur Schlechtes aus ihr hervor[2])." Da aus einem guten Baume nicht schlechte Früchte hervorgehen können, so muß entweder das Kind gut (d. h. sündenlos) oder es muß die Ehe schlecht sein. Augustin hatte nun dagegen bemerkt[3]), daß ja dann auch beim Ehebruch die Kinder die Sünde der Zeugenden sich zuziehen müßten. Darauf Julian: Der Ehebruch ist Sache des Willens, die Kinder aber kommen aus der Natur. Die Sache des Willens kann sich nicht vererben; da du aber nun sagst, aus der Natur, aus der natürlichen Verbindung zweier Menschen komme etwas Böses, so folgt gemäß den Worten der Schrift, daß du den Baum d. h. die Ehe durch die Verurtheilung der Frucht schlecht machst. Der Heiland will in eben jener Stelle bei

[1]) l. c. n. 23.
[2]) Contr. Jul. 1, 39; de nupt. 2, 41.
[3]) de nupt. 2, 42 sqq. Contr. Jul. 1, 39.

Matthäus ſeine gute Natur beweiſen. Die Juden hielten ihm vor, er ſei vom Teufel beſeſſen: ſehet auf meine Werke, auf meine Früchte, antwortet ihnen Chriſtus, und ihr werdet erkennen, ob ich, der Baum, ſchlecht bin. Bei Ehebrechern lobſt du die Natur und tadelſt das Verbrechen; bei einer rechtmäßigen Ehe aber willſt du zwar die Ehe vor Tadel retten und tadelſt doch die Natur, wovon die Ehe nur eine Species iſt. Das geht nicht. Merito ergo de fructibus suis debet arbor agnosci, ut quae causa mali est, mala jure optimo nominetur[1]). Die Ehe iſt alſo Sache (species) der Natur, der Ehebruch Sache des Willens; die Sache des Willens, d. h. die Sünde beim Ehebruch erbt ſich nicht fort, erbt ſich aber bei der Ehe eine Sünde fort, ſo ſind die Natur und die Ehe verurtheilt, ſchlecht.

---

[1]) op. imp. 5, 21. Auguſtin führt an den hier angezogenen Stellen überall aus, daß Chriſtus bei Matthäus nicht von der Natur, ſondern vom Willen rede. Julian ſagt dagegen: nicht ſeinen guten Willen, ſondern ſeine gute Perſon will Chriſtus dort beweiſen. Falleris: Non ibi Dominus loquitur de duabus voluntatibus, sed de persona sua. Perſon nimmt er aber dann gleich Natur. Hier kommt der tiefere Grund des pelagianiſtiſchen Mißverſtändniſſes ſehr klar zu Tage. Auguſtin ſchließt die diesbezügliche Abhandlung mit den Worten: Videsne te falli, non me? Redi ergo ad causam operis mali, et invenies voluntatem malam: redi ad causam originalis mali et invenies primi hominis voluntatem malam et ea vitiatam naturam bonam.

Capitel III.

Die Erbſünde iſt unmöglich, denn ſie iſt gegen die Lehre der heiligen Schrift.

Haben uns die bisherigen zwei Capitel wiederholt überzeugt, wie Julian das pelagianiſtiſche Syſtem in ſeine Enden ausbildete, ſo war nun er es auch, der Einklang zwiſchen der Schrift und dem Pelagianismus herzuſtellen ſuchte. Die Mittel hierzu kennen wir bereits.

Vergleichen wir den Pelagius und Cäleſt in dieſer Beziehung mit dem Biſchof von Eclanum, ſo war die Exegeſe der Erſteren materiell und formell nur ein Anlauf. Zu allererſt ſetzte man ſich mit dem fünften Capitel des Römerbriefes auseinander, ſowie mit der Drohung Gen. 2, 17: an welchem Tage ihr davon eſſen werdet, werdet ihr des Todes ſterben. In letzterer Stelle verſtand man den Tod der Seele durch die Sünde[1]) und betreffs Röm. 5, 12 ſagt Auguſtin ebenfalls ſchon de pecc. merit lib. 1, 9: er habe von Anderen erfahren, daß die Pelagianer in der Stelle „durch einen Menſchen iſt die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod" unter Tod wiederum den Tod der Seele, nicht des Leibes verſtehen; und da der Apoſtel fortfährt: „und ſo iſt der Tod auf alle übergegangen, weil alle in Einem geſündigt haben", ſo berichtet Auguſtin, daß man dieſes von der Nachahmung

---

[1]) de pecc. merit. 1, 2: Quod in Lege dictum est: Qua die ederitis, morte moriemini non ad mortem corporis sed ad mortem animae quae in peccato fit, referre conantur.

verſtehe. Deswegen hätten alle in Adam geſündigt, weil alle Menſchen den Adam im Sündigen nachgeahmt hätten[1]).

Auguſtinus hatte gegen dieſen exegetiſchen Verſuch bemerkt, wie es denn komme, daß alle Menſchen den Adam in der Sünde nachahmen? Darauf antwortet ſpäter Pelagius in ſeinem Buche de natura, daß Paulus unter omnes an jener Stelle nur die Juden und Heiden meine[2]); wenn man aber die Chriſten darunter begreife, ſo müſſe man omnes gleich multi nehmen. Denn der Apoſtel mache Röm. 5, 18 den Vergleich: Wie Alle durch Adam ſündig geworden, ſo würden Alle durch Chriſtus gerechtfertigt. Gerechtfertigt würden aber nur diejenigen, welche Chriſto gehorchen, und ſo werden nur diejenigen ſündig, die den Adam nachahmen[3]). „Geſetzt aber auch, ich gäbe zu, Alle ſeien Sünder geworden, ſo ſagt der Apoſtel doch nur, was ſie wirklich geweſen ſind, nicht ſagt er, daß die Menſchen nicht anders hätten ſein können[4])." Kurz, Paulus ſoll in jener Stelle nicht von der Erbſünde, ſondern von der perſönlichen Sünde reden.

Außer dieſen zwei Stellen fanden ſich die Pelagianer mit jenen Sätzen, worin gelehrt iſt, daß der Nichtgetaufte

1) Quantum autem ex aliis comperi, hoc ibi sentiunt, quod et mors ista quae illic commemorata est, non sit corporis, quam nolunt Adam peccando meruisse, sed animae quae in ipso peccato fit et ipsum peccatum non propagatione in alios homines ex primo homine sed imitatione transisse.

2) de nat. et grat. n. 48 de his dicebat apostolus qui tunc erant, hoc est de Judaeis et gentibus.

3) ibidem.

4) Sed esto consentiam quia omnes peccatores fuisse testatur. Dicit enim quid fuerint, non quod aliud esse non potuerint. l. c. n. 49.

nicht ins Himmelreich eingehen könne, so ab, daß sie einen Unterschied machten zwischen regnum coelorum und vita aeterna. Wenn es also Joh. 3, 3 heißt Nisi quis natus fuerit denuo, non videbit regnum Dei und Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu, non intrabit in regnum coelorum, so interpretirten sie: der Getaufte kommt ins regnum coelorum, der Nichtgetaufte in die vita aeterna[1]).

Im Uebrigen haben Pelagius und Cälestius die heilige Schrift nur zum Gegenbeweis gegen das Erbverderben gebraucht. Sie nahmen aus der Schrift solche Stellen, in denen gelehrt ist, daß der Mensch alle Sünden vermeiden solle und vermeiden könne und folgerten: also ist die sittliche Kraft des Menschen nicht geschwächt, also gibt es kein Erbverderben und somit auch keine Erbsünde[2]).

Bei Julian können wir drei Hauptgruppen der Schriftstellen auseinanderhalten. Die erste betraf den Fluch, welchen Gott im Paradiese nach der Sünde über die Menschen aussprach, die zweite war dem Römerbrief entnommen, die dritte war eine Zusammenstellung mehrfach in der Schrift zerstreuter Stellen. Negativ bewies er, daß keine von diesen Schriftstellen für die Erbsünde spreche; positiv, daß sie vielmehr dagegen sprechen.

Alle Schriftauslegungen Julians anzuführen, würde, so werthvoll dieselben für den Exegeten immerhin sein mögen, doch das gegenwärtige Capitel zu sehr belasten.

---

[1]) de peccat. merit. 1, 26. 58.

[2]) Mehrere Stellen sind bereits in den beiden früheren Abschnitten angeführt. vgl. de peccat. merit. 2, 19 ff. und de perf. just. 20 ff.

Beginnen wir mit der letzteren Gruppe. Wie hätte Gott nach Gen. 18, 26 in Sodoma Gerechte suchen können, wenn alle schon von Natur sündig gewesen wären[1])? Zwar lesen wir Ephes. 2, 3, daß der Mensch natura Sohn des Zornes sei, doch soll damit nur ausgedrückt sein, daß der Sünder prorsus Sohn des Zornes sei[2]). Ezech. 18, 2 sage deutlich: Nicht soll ein Sprichwort sein: die Väter haben Trauben gegessen und der Söhne Zähne sind stumpf geworden[3]). Großes Gewicht legt Julian darauf, daß im Gesetze kein Beweis für die Erbsünde, wohl aber für das Gegentheil enthalten sei. Diesem Nachweise ist zum Theile das dritte Buch des op. imp. gewidmet[4]). Deut. 24, 16 heißt es: „Väter sollen nicht anstatt der Söhne sterben und nicht Söhne anstatt der Väter, sondern jeder sterbe für seine Sünden." Und wie man im alten Testamente dieses verstanden habe, das gehe aus folgendem Beispiele hervor: Amessias tödtete nach 4. B. d. Kön. 14, 5. 6. seine Bediensteten, welche seinen Vater ermordet hatten, die Schrift füge aber mit Absicht hinzu: „die Söhne der Erschlagenen tödtete er nicht[5])". Deutlich spricht auch das Buch der Weisheit: „Du liebest alles, was ist, und nichts von demjenigen, was du gemacht hast, hassest du." „Da du gerecht bist, so ordnest du alles gerechterweise, und denjenigen, der nicht gestraft werden muß, zu verdammen, erachtest du deiner

[1]) Contr. Jul. 3, 39.

[2]) Contr. Jul. 6, 33.

[3]) l. c. n. 82.

[4]) Die Wichtigkeit des Gesetzes betonte Julian erstens im Gegensatze gegen die Manichäer und zweitens, weil er den alten Bund als ein in sich abgeschlossenes Ganzes dem neuen gleichstellte.

[5]) op. imp. 3, 29.

Macht für unangemeſſen[1])." Ezechiel wiederum ſage, daß Gott denen, die ſich bekehren, ihre eigenen Sünden nachlaſſen will, wie ſollte er alſo fremde anrechnen? Und das gar Kindern, die doch den natürlichen Schmutz durch eigene Gerechtigkeit noch gar nicht entfernen konnten. Wenn Auguſtin noch zugäbe, daß die Gerechtigkeit der Eltern den Kindern etwas nütze; aber nur die Sünde, die Ungerechtigkeit der Eltern ſollen die Kinder erben[2])! Es ſteht aber geſchrieben: Dominus in aeternum permanet . . . et ipse judicabit orbem terrarum in aequitate[3]). So ausdrücklich hat Gott, der unſere Zeiten vorherſah, unsbelehrt[4])! Zwei oder drei Zeugen genügen ſchon gegen das Blut eines Menſchen; wie viel mehr müſſen zwei Zeugniſſe der heiligen Schrift zur Ehrenrettung Gottes hinreichen[5])! Alſo ſage entweder: das Geſetz iſt nicht von Gott, wie es deine manichäiſtiſchen Lehrer gethan haben, oder gib zu, daß gegen Gottes Gerechtigkeit nichts darin enthalten ſein kann[6]). Als Abimelech die Ehe gebrochen hatte, ſprach Gott: Et ego sciebam, quia in corde mundo hoc fecisti (Gen. 20, 6), denn Abimelech wußte es nicht. Wie viel weniger wiſſen die Kinder von einer Sünde der Eltern. Contr. Jul. 3, 36.

Da Paulus Röm. 1, 21 ſagt: Et tenebris oppletum est insipiens cor eorum, ſo beweiſt hiemit Julian, daß

[1]) op. imp. 4, 124. 130.
[2]) op. imp. 3, 48–50.
[3]) l. c. n. 136.
[4]) l. c. n. 39.
[5]) l. c. n. 30.
[6]) l. c. n. 34.

die insipienta Grund aller Sünden ſei[1]). Da nach Röm. 9, 21 Gott aus derſelben Maſſe die Einen zum Gefäße der Ehre, die Anderen zum Gefäße der Unehre macht, ſo erklärt Julian: das kann er nur nach den Werken der Menſchen durch Urtheil thun[2]). Und ſo iſt die Exegeſe durchweg.

Mit beſonderer Vorbereitung geht er an die Erklärung des fünften Capitels aus dem Römerbriefe, da Auguſtin auch die letzten Erklärungen des Pelagius angegriffen hatte. Pſ. 118, 9 heiße es: in quo corrigit junior viam suam? Hier bedeute in quo unbeſtreitbar ſo viel als propter quid: „weswegen beſſert der Jüngling ſeine Wege". Und grabeſo müſſe man in der Stelle Röm. 5, 12: in quo omnes peccaverunt das in quo gleich propter quod nehmen und dann heiße die Stelle: deswegen ſterben alle (der Seele nach) wie Adam, weil alle, wie er, geſündigt haben[3]). Doch hatte er das „alle" hyperboliſch geſagt und meinte damit nur „viele", was er deutlich beweiſt, indem er darnach ſelbſt ſagt: Peccatores constituti sunt multi[4]). Der Apoſtel alſo lehrt: „viele" ſündigten, du lehrſt: „alle"; wem werden wir nun mehr glauben?

Auguſtin hatte nun u. A. hiegegen bemerkt: Wenn der Apoſtel von einer Nachahmung der Sünde hätte ſprechen wollen, ſo würde er als Vorbild nicht den Menſchen, ſon-

---

[1]) Contr. Jul. 5, 18. Notandum est quoniam insipientiam dicit apostolus causam malorum.

[2]) op. imp. 1, 126 ff.

[3]) Contr. Jul. 5, 75 ff.

[4]) l. c. n. 80.

dern den Teufel, den ersten Sünder, genannt haben. Nicht doch, entgegnet Julian. Ueberall gibt es Aequivoca und Homonyma. Man spricht von der Nachahmung Gottes, der Engel, des Teufels, der Apostel, ja der Thiere. Umgekehrt wendet man aber auch den Begriff des Zeugens an, um des Menschen Abhängigkeit von geistigen Wesen auszudrücken. So heißen wir Kinder Gottes, so wird auch der Teufel Vater der Menschen genannt. „Ihr seid aus dem Teufel als euerm Vater, und die Gelüste euers Vaters wollt ihr thun." Joh. 8, 44. Wenn nun auch Paulus im Römerbrief von unserm Gezeugtwerden aus Adam geredet hätte, könnte man diesen Ausdruck mit Recht noch von Nachahmen verstehen. Wie viel mehr sei man zu dieser Auffassung berechtigt, da der Apostel von Zeugen gar nicht rede[1])! — Zum Zeugen gehören ja doch auch Zwei; mit Absicht aber, durch Vorsorge des heiligen Geistes, sei hier nur von Einem die Rede, durch den die Sünde in die Welt gekommen, damit Niemand an ein Erben, Zeugen der Sünde glaube. „Entweder zeige, daß die Zeugung durch Adam allein geschehen sei; auch hievor würde zwar die Eleganz deines Geistes nicht zurückschrecken. Oder, da du siehst, daß die Zeugung nur durch Zwei geschehen kann, so stimme, wenn auch spät, mir bei, daß durch die Zahl der Einheit nicht das Werk von Zweien verurtheilt ist. Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen; wer sagt: durch einen, will nicht verstanden werden: durch zwei. Ich bitte doch, was soll bei diesen Dogmen die Zahl, daß der Apostel mit solcher Vorsorge

[1]) op. imp. lib. 2, n. 48—55.

nicht bloß den Menschen, sondern den einen Menschen nannte? Wahrhaftig, es kommt darin eine behutsame Sprache hohen Rathschlusses zum Vorschein, welche durch Offenbarung des heiligen Geistes den Irrthümern unserer Zeit zuvorkam und sie entwaffnete[1])."

Sagt nicht der Apostel ferner auch ausdrücklich: bis zum Gesetze habe die Sünde regiert, usque ad legem peccatum in mundo? „Du sagst, der Apostel wolle hier von der natürlichen Sünde verstanden sein; ich frage: wenn diese bis zum Gesetze herrschte, warum hörte sie nach dem Gesetze auf[2])?" Was natürlich ist, muß immer sein[3]); von der Sünde aber schreibt Paulus, daß sie nach dem Gesetze aufgehört habe. Und wenn ich auch zugeben wollte, daß unter usque ad legem das Ende des Gesetzes zu verstehen sei, also die Ankunft Christi — wie willst du behaupten, auch in den Getauften pflanze sich die Sünde fort, wenn der Apostel lehrt, sie habe aufgehört[4])?

Es wird dir aber unmöglich sein, aus der Schrift zu beweisen, daß unter dem Gesetze irgend Einem eine Erbsünde angerechnet worden wäre. Und wenn du das nicht beweisen kannst, dann behaupte es auch nicht. Das Gesetz soll die Erkenntniß der Sünde gegeben haben, sagst du; also beweise, daß irgend Jemand die Erbsünde dadurch erkannt hat — oder schweige[5]).

---

[1]) l. c. n. 56.

[2]) l. c. n. 70.

[3]) Nec potuit aliquando esse, si potest aliquando non esse: quia naturalia ab initio substantiae usque ad terminum illius perseverant. l. c. n. 76.

[4]) l. c. n. 71.

[5]) l. c. n. 72 sqq. cf. n. 201.

Der Apoſtel fährt fort: multo magis abundavit gratia. Er will zunächſt damit ſagen, daß die Gnade in plures übergehe, als da geſündigt hätten. Nach deiner Erklärung aber muß die Gnade entwerthet werden; ſie hätte darnach eigentlich nur eine einzige Sünde zu vergeben. Die angeblichen clades der Natur würden nicht einmal durch die Gnade geheilt[1]). Paulus ſagt aber betreffs der Gnade: ex multis delictis in justificationem. Bei Kindern könnte doch immer nur von der Rechtfertigung aus einer Sünde die Rede ſein; Paulus meint offenbar hier immer nur perſönliche Sünden der Erwachſenen[2]); das Lob der Gnadenwirkung würde ſonſt wenig angebracht ſein[3]). So ſiehſt du wohl, wie falſch du ihn verſtanden haſt; peccatum non imputatur, ſagt er ausdrücklich, cum lex non est[4]). Und er ſchließt: Wie Chriſtus geſtorben iſt der Sünde, iſt er ein für alle Mal geſtorben, wie er aber lebt, lebt er Gott. Das ſoll ſagen: Wie Chriſtus wegen unſerer Sünden einmal geſtorben iſt und nun Gott lebt, ſo ſollen auch wir der Sünde abſterben (sc. mit freiem Willen) und Gott leben[5]). „Wo wird alſo hier die Natur angeklagt? wo wird der Urſprung der menſchlichen Subſtanz beſchuldigt[6])? Im Gegentheile; Paulus ſagt: omnes peccaverunt, d. h. alle begingen Sünden, was ſie nur mit freiem Willen konnten[7]). O praeceptorem Spiritu Dei plenum, vere

[1]) l. c. n. 81—104. cf. n. 147.
[2]) l. c. n. 115.
[3]) ibidem.
[4]) l. c. n. 200.
[5]) l. c. n. 225.
[6]) l. c. n. 226.
[7]) op. imp. 2, 176.

vas aureum[1])! Paulus hat nun der Wahrheit und der Vernunft gemäß gelehrt: ihm ſtimmen wir bei. Hic sit secundi finis libelli; quo tamen necessario commonemus, nihil Traducianis praeter impudentiam remansisse, quia cum se confiterentur nullum in ratione habere praesidium, de Apostoli dictis, quae exposita sunt, totum sibi solatium vindicabant: et quoniam claruit, nihil in his deforme, nihil non sanctitati et rationi consentiens fuisse praescriptum; apparet cecidisse sententiam, quam et ratio cum multis auctoritatibus Scripturarum et quae in Deum est religio catholicorum proruit et jam loci istius non tuetur[2]).

Und da nun endlich Auguſtin den Beweis für die Erbſünde aus deren Strafen hergenommen, ſo erklärt Julian, erſtens, daß Gott wenige Strafen ausgeſprochen und zweitens, daß die von Auguſtin für Strafen ausgegebenen Zuſtände der jetzigen Natur im Gegentheil oft eher etwas Gutes und Wohlthuendes für den Menſchen haben. Wenn Gott nach der Sünde geſagt habe: verflucht ſei die Erde ob deiner That, in Traurigkeit wirſt du von ihr eſſen alle Tage deines Lebens; ſie ſoll dir Diſteln und Dornen tragen .... Im Schweiße deines Angeſichtes ſollſt du dein Brod eſſen, bis du zur Erde zurückkehrſt, wovon du gemacht biſt, ſo muß man dieſes folgendermaßen verſtehen: Gott fluchet hier der Erde (maledicta terra), von einem Fluche des Geſchlechtes iſt keine Rede. Man kann daraus auf eine Schuldbarkeit des Geſchlechtes gar nicht ſchließen,

[1]) op. imp. 3, 232.
[2]) op. imp. 2, 236.

im Gegentheile Gott hat durch die Unfruchtbarkeit der Erde die Menschheit vor der Sünde warnen wollen. Deshalb heißt es: in tristitia manducabis eam omnibus diebus vitae tuae; wenn die Erde trotz der Arbeit keine Frucht bringt, soll der Mensch gedenken, daß dieses eine Folge seiner Sünde ist. Die Strafe ist gerichtet gegen den Menschen. Darum heißt es auch weiter nicht bloß: sie soll Disteln und Dornen tragen, vielmehr: Disteln und Dornen soll sie dir tragen. Solche waren schon vorher da, aber zur Belästigung sollten ihrer mehrere werden. So ist nicht die Natur, nicht die Erde, sondern der Wille Ursache dieser Strafe geworden. Die Erde hat der Fluch getroffen, aber die Strafe ist gegen den sündigenden Menschen gerichtet; dem Einen zur Rache, dem Anderen zur Warnung. Die Natur hat keinen Fluch.

Wenn es weiter heißt: Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brod essen, so ist das keine Strafe. Denn auch im Paradiese mußte der Mensch arbeiten und den Garten bebauen (Gen. 2, 15), der Schweiß aber ist ja eine gesunde Erfrischung der Glieder.

Sagt endlich Gott: und du wirst zur Erde zurückkehren, so ist darin ein großer Trost enthalten. Nach der Ankündigung, daß Adam nicht mehr die fontes et prata paradisi genießen dürfe, tröstete ihn Gott, indem er sprach: nicht immer sollst du auf dieser Erde in diesem Zustande bleiben, sondern es wird einmal ein Ende des irdischen Lebens kommen. Nicht aber sagt Gott: weil du gesündigt hast, wirst du zur Erde zurückkehren, sondern weil du Erde bist: quia de terra sumtus es. Daß der Tod keine Strafe

der Sünde war, geht ja deutlich daraus hervor, daß er zu allererſt den gerechten Abel traf. Dieſelben Strafen aber, die Gott dem Adam ankündigte, verhängte er ſpäter wieder über Kain. Auch dort heißt es: maledictus tu a terra; . . . . quoniam operaberis terram et non adjiciet virtutem suam dare tibi. Es trifft die Strafe jedesmal die Perſon.

Wenn ihr aber auch die Geburtswehen des Weibes für eine Strafe der Sünde haltet, ſo kann ich nicht ſagen, quam adtonitus ich dieſes vernehme. Man ſollte gar nicht mit euch ſtreiten. Finden ſich denn die Geburtswehen nicht auch bei allen Thieren, die doch gewiß keine Sünde haben? Sie ſind eben natürlich und der Regel nach unvermeidlich. Obſchon es dabei viel auf die Stärke und Härte der Natur ankommt; die Frauen der Barbaren können auf der Reiſe gebären und unbekümmert weiter ziehen. Gott hat nur geſagt, er wolle die Schmerzen der Eva *vermehren* (multiplicans multiplicabo) nicht erſt ſie ſchaffen; vermehrt werden ſie in peccatrice persona[1]).

So weiß alſo die heilige Schrift nirgend etwas von der Erbſünde, im Gegentheile, ſie verbietet deren Annahme. Was wäre auch das für ein Zuſtand des Menſchen im Paradieſe, in deliciis illius loci geweſen, wenn er durch eine einzige Sünde ſich und das ganze Menſchengeſchlecht unter die Nothwendigkeit der Sünde gebracht hätte! Ein tetorrimus status, ja man müßte ſagen: eine ſolche Natur wäre eigentlich eine böſe Natur geweſen, ſie hätte nur von

[1]) Dieſe Ausführungen Julians und Auguſtins Erwiderung ſiehe op. imp. lib. 6 n. 25 ff.

einem böſen Princip geſchaffen werden können[1]). Warum ſind denn Adam und Eva, die doch einige Zeit Gutes thaten, nicht nach dem erſten Gehorſam im Guten befeſtigt worden[2])? So etwas ließe ſich unter dem guten Gotte noch anhören! Und nicht nur, daß Adam eine böſe Natur gehabt hätte, in welcher Angſt hätte er leben müſſen, wenn er das natürlich Gute verlieren konnte! Eine inaudita deformitas[3])!

Dagegen beobachte, wie ſicher und mächtig die Stellung des Menſchen im Paradieſe war. Mit welcher Scheu wagte ſich der Teufel, der ſich in eine Schlange verbergen mußte, an ihn hinan[4])! Und worin beſtand denn nun die ganze

[1]) op. imp. 6, 10. Man müſſe ſagen, der Menſch ſei dann überhaupt nur geſchaffen geweſen, damit er falle und elend werde. Prorsus si talis ejus conditio fuit, ut quamdiu in hac vita erat, uno lapsu virtutem emendationis amitteret, non est ob aliud quam ut caderet institutus; immo nec corruisse, sed jacuisse semper verius dicitur; dieſe Ausführungen Julians op. imp. 6, 10 f. ſind ſehr leſenswerth.

[2]) Cur nullam passus est boni necessitatem, ut insidiis diaboli impenetrabilis appareret, qui aliquo tempore, prius quam peccaret, fuisse obediens Deo invenitur l. c. n. 12. Zuerſt habe Adam allein Gehorſam geübt und ſich dadurch die Hülfe einer Gehülfin verdient. Dieſe habe er dann das Gebot auch gelehrt und ſo ſei er nicht nur custos, ſondern ſogar praedicator des göttlichen Willens geweſen. Eva, welcher Gott ſelbſt nichts befohlen habe, habe ſich der Befolgung des Adam gegebenen Geſetzes angeſchloſſen; ſie wies die Lüge des Teufels zurück, der fingirte, es wäre ihnen der Genuß der Bäume überhaupt verboten. Und all dieſes befeſtigte ſie nicht im Guten! l. c. Mit dem pelagianiſtiſchen Freiheitsbegriffe will ſich natürlich eine Befeſtigung im Guten auch nicht reimen, aber Julian ſagt: nemo Deo de copiis benignitatis quaestionem moveret l. c. n. 10. vgl. unten.

[3]) Dieſes iſt geſchildert mit draſtiſchen Farben. l. c. n. 14.

[4]) l. c. n. 20.

Sünde? Iſt das Apfeleſſen etwas Schrecklicheres, als Todſchlag und Sodomie? Aus Liebe zur Erkenntniß und zur Göttlichkeit (amore scientiae et divinitatis) aßen ſie ſchließlich von dem Apfel[1]). Und ſo ſagt nun Julian generell: Ich ſtimme der Erbſünde nicht bei: quia nullum habet veri similitudinis, nedum veritatis, nullum justitiae, nullum pietatis colorem; quia diabolum conditorem hominum facit videri. Quia Deo judici iniquitatis crimen affigit. Quia liberum arbitrium, quo potissimum praesidio contra diversos Ecclesia Christi munitur errores, infringit et destruit . . . . . Quoniam conatus omnimodae honestatis exstinguit; quoniam morum obscoenitatem, operum Dei, id est, naturae humanae, consolatur et auget infamia, quoniam omnia mandata legis, reatui impossibilitatis, id est, iniquitatis addicit. Quoniam non minus habet turpitudinis quam profanitatis, cum pro summis assertionis suae testimoniis genitalium pudorem amplexatur, et pro auctoritatibus sacris Dei criminationibus intumescit: in cujus praeceptis immoderationem tyrannicam, in judiciis iniquitatem barbaram, in juramentis falsitatem Punicam inesse confirmat. Quoniam pro disputationibus et pro omnibus syllogismis, Manichaei innititur somnis et furori. Istae sunt causae, quae nos in impugnationem mali naturalis accendunt. op. imp. 3, 67—80.

[1]) l. c. n. 12.

Dritter Abſchnitt.

Die Entwickelung der poſitiven Anthropologie der Pelagianer.

Sollen wir die Entwickelung der poſitiven Anthropologie der Pelagianer darſtellen, ſo nehmen wir nach den bisherigen Erörterungen nunmehr als Baſis die allgemeine Leugnung der Erbſünde und des Erbverderbens. Der Zuſtand der jetzt lebenden Menſchen iſt weſentlich derſelbe mit jenem Adams. Der anfängliche Zweifel und die ſpäteren, gewundenen Ausreden des Pelagius (die Erbſünde beſtehe in dem böſen Beiſpiele, das Adam gegeben, ein Unterſchied zwiſchen dem Zuſtande Adams und des jetzt zur Welt kommenden Kindes beſtehe darin, daß jener ſeines Verſtandes mächtig geweſen ſei, das Kind bei der Geburt es nicht ſei —) ſolche Unterſcheidungen dürfen nunmehr außer Acht gelaſſen werden. Hauptgrundſatz bleibt: weſentlich iſt der Zuſtand der Menſchen heut und früher derſelbe, es iſt nie eine natürliche Veränderung in der Menſchheit vorgegangen.

Dieſer Satz war der Schlußſatz des Pelagianismus, der freilich ſelbſt einen langen Beweis erforderte. Zuerſt hieß es: wir haben die natürliche Kraft, das Gute zu thun; deswegen gibt es, zweitens, kein Erbverderben und alſo keine Erbſchuld; drittens war die Folgerung: ſo iſt heute noch der Zuſtand des Menſchen weſentlich derſelbe, der er bei Adam war. Auf dieſe letzte Frage drängte ſie Auguſtin hin. Veniamus jam, ſagt Julian, ad discussionem pri-

morum hominum, quorum taxatione aciei nostrae Numida quasi cetratus occurrit. op. imp. 6, 6. Da die Pelagianer mit der Schrift ganz nach Belieben umsprangen und die Autorität der Väter immer mehr verachteten, so mußte Auguſtin ſchließlich die Erbſünde ſo beweiſen, daß er ſagte: der Urſtand des Menſchen war nach der Schrift ein guter (was auch die Pelagianer als vernunftgemäß zugaben), der heutige Zuſtand des Menſchen aber kann kein guter mehr genannt werden, alſo liegt ein Verderben und die Schuld am Verderben in der Mitte[1]). Dagegen mußten nun die Pelagianer die ſchwere Aufgabe übernehmen, zu zeigen, daß auch der heutige Zuſtand des Menſchen nicht nur ein guter, ſondern weſentlich grabeſo gut, *wenn nicht noch beſſer* ſei, als der Urſtand Adams. Ganz in ihrer Weiſe lehnten ſie ſich dabei an die heilige Schrift an, welche nicht nur Gen. 1, 31 ſage „Gott ſah, daß alles ſehr gut war", ſondern welche 1. Tim. 4, 4 noch lehre „Jede Creatur Gottes iſt gut"[2]).

Des Cäleſtius Satz, der in Diospolis verleſen wurde, lautete: Quoniam infantes nuper nati in illo statu sunt, in quo Adam fuit ante praevaricationem. Und eine Erläuterung dazu war: Quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat[3]). Pelagius mußte, ſeitdem er die Erbſünde leugnete,

[1]) An dieſen Beweis Auguſtins hat ſich der Jahrhunderte lange Streit geknüpft, was Auguſtin unter der „guten Natur" verſtehe und wie er ſich hienach zur Frage über den „reinen Naturſtand" verhalte.

[2]) op. imp. 6, 16.

[3]) de gestis Pel. n. 23.

wohl gradeſo lehren[1]). Julian redet ſehr deutlich: „Wir ſagen nicht nur, daß die Natur des Menſchen gut von Gott erſchaffen war in Adam, ſondern daß ſie in allen Kindern gut von demſelben Gott erſchaffen werde, welcher der Schöpfer jenes erſten war; und darum nennen wir ihn Schöpfer aller Menſchen[2])." „Mit Nothwendigkeit folgt alſo, daß wir durchaus richtig vertheidigen, Niemand werde mit Sünde geboren und Gott könne die Kinder nicht für ſchuldig halten, und deswegen ſei der Wille ſo frei, wie vor allem Gebrauche des Willens die Natur unſchuldig[3])."

Julian ſchildert die Schöpfung Adams folgendermaßen: „Es machte Gott den Menſchen, indem er die Materie des Lehmes ehrwürdig mit Achtung zuſammenfügte, ſo daß ſie zur Form des Menſchen durch die Hand ſeines Schöpfers wurde. Es ſtand alſo da ein fertiges, übrigens bleiches und kaltes Bild, geöffnet dem Geiſte, durch den es glänzen und leben ſollte. Dann wurde durch einen hehren Athem des Schöpfers der Geiſt geſchaffen und eingehaucht, und er bewegte die Eingeweide; dann wurden alle Sinne zum Werkzeug eigener Leiſtungen erweckt. Es gab der eingewanderte Bewohner den Eingeweiden Farbe, dem Blute Wärme, den Gliedern Kraft, der Haut Glanz. Siehe,

1) Er beſtreitet de nat. et grat. n. 21, daß die Natur geſchwächt ſei. Primo de eo disputandum est, quod per peccatum debilitata dicitur et immutata natura.

2) op. imp. 3, 144.

3) Ex quibus necessario conficitur et nos rectissime defendere, neminem cum peccato nasci, et Deum reos non posse judicare nascentes: ac per hoc tam integrum esse liberum arbitrium quam ante voluntatis propriae usum innoxiam in unoquoque naturam. op. imp. 2, 20.

welche Arbeit die göttliche Milde bei der Bildung und Belebung des Menschen übernahm. Aber auch nach seiner Vollendung verließ ihn die Sorglichkeit seines Schöpfers nicht: er versetzte ihn in einen Ort der Lieblichkeiten, und den er gütig geschaffen hatte, den bereicherte er freigebig. Und nicht zufrieden, das gethan zu haben, erleuchtet er ihn durch gewährte Unterredung, gibt ihm ein Gebot, damit er seine Freiheit einsehe und erkenne, daß er besitze, wodurch er seinem Schöpfer noch befreundeter werden könne. Dieses Gebot wurde nicht in Vielerlei ausgedehnt, damit er nicht irgend welche Last durch ein vervielfältigtes Gesetz empfinde, sondern durch Verbot eines einzigen Apfels wurde der Beweis der Unterwürfigkeit gefordert[1]).“

Also Leib und Seele und noch eine besondere Erleuchtung durch Belehrung, das gab Gott dem ersten Men-

[1]) op. imp. lib. 6, n. 20. Fecit si quidem Deus hominem, materiam ipsam limi venerabili dignatione contrectans, quae in formam hominis auctoris sui manum subacta sequeretur. Steterat jam absolutum, ceterum pallens frigensque simulacrum, spiritum quo niteret et vigeret operiens. Tunc augustissimo auctoris afflatu creatus et inspiratus animus, viscera impleta commovit: tunc omnes sensus in apparatum proprium munerum suscitati sunt. Dedit habitator ingressus visceribus colorem, sanguini calorem, membris vigorem, cuti nitorem. Vide quod negotium in formando et animando homine pietas divina susceperit. Verum nec perfectum eum reliquit familiaritas Conditoris: transfertur ad amoeniorem locum, et quem clementer fecerat, munifice locupletat. Nec hoc tamen praestitisse contentus, illustrat eum impertitione colloquii: dat ei praeceptum, ut libertatem suam intelligens videret sibi suppetere per quod fieret amicitior Conditori: quod praeceptum non in multa distenditur, ne quid oneris de multiplicata lege sentiret; sed interdictu unius pomuli, testimonium devotionis expetitur.

ſchen, als er ihn ſchuf. Und wenn nun der Zuſtand des Menſchen heute weſentlich derſelbe iſt, der er bei Adam war, ſo iſt uns in dieſer Dreitheilung die naturgemäße Dispoſition für dieſen letzten Abſchnitt unſerer Abhandlung gegeben. Fragen wir noch kurz, in welchem Verhältniß dieſe drei Gaben zu einander ſtanden, wie ſie ſich etwa completirten, ſo wurde die „Unterredung" als Gnade angeſehen, als Erleuchtung „daß Adam ſeine Freiheit erkenne und einſehe, er könne ſeinem Schöpfer noch befreundeter werden". Die Seele alſo ſoll (mit Hülfe ſolcher Gnade) einestheils Gott freiwillig gehorſam ſein, anderstheils den Leib regieren. Aehnlich hatte Pelagius ſchon geſagt: Quem inermem extrinsecus fecerat, melius intus armavit, ratione scilicet atque prudentia; ut per intellectum vigoremque mentis, quo ceteris praestabat animalibus, factorem omnium solus agnosceret et inde serviret Deo, unde aliis dominabatur[1]). Die Erleuchtung, welche als Gnade aufgefaßt wird, kommt von außen, ihre Wirkung iſt eine mechaniſche; und gradeſo iſt weiterhin die Verbindung des Geiſtes mit dem Körper als eine mechaniſche anzuſehen; zu einer perſönlichen Einheit werden ſie im ganzen Pelagianismus nicht verbunden. Leib und Seele, jedes hat ſeine Rechte, ſeine Sphäre, woran ſich nichts ändert und wie bei ſolcher Zwieſpaltung doch die Seele Herr wird über den Leib, dieſe Frage iſt gar nicht aufgeworfen worden. „Wie wir, ſagt Julian[2]), das Eben-

1) epist. ad Demetr. c. 2.

2) op. imp. 4, 39. Ut enim imaginem Dei mentis ratione suscepimus: ita communionem pecudum carnis affinitate sentimus;

bild Gottes in der Vernunft unſeres Geiſtes empfangen haben, ſo empfinden wir die Gemeinſchaft mit den Thieren durch die Verwandtſchaft des Fleiſches . . . .; nach den Verdienſten des vernünftigen Geiſtes werden wir die Ewigkeit ſehen, entweder elend durch Strafe, oder glorreich durch Lohn." „Da wir aus ungleichen Theilen zuſammengeſetzt ſind, ſo muß die Seele über den Körper herrſchen, wovon das Eine uns mit den Göttern, das Andere mit den Thieren gemein iſt. Deswegen muß das Beſſere, d. h. die Seele, den Gliedern und Begierden des Körpers befehlen[1])."

Capitel I.: Der menſchliche Leib.

§. 1. Tod und Leiden.

Die Natur der pelagianiſtiſchen Häreſie brachte es mit ſich, daß der Leib erſt ſpät in genauere anthropologiſche Erörterung gezogen wurde. Was die Seele vermöge, darum drehte ſich der Streit. Cäleſtius war auf den Leib eigentlich

cujus licet sit forma diversa, est tamen de materia elementorum una substantia; pro rationabilis sane animi meritis aeternitatem visura, vel aerumnis miseram vel praemiis gloriosam.

[1]) Contr. Jul. 4, 35. Quoniam ex imparibus bonis compositi sumus, animum corpori debere dominari: quorum alterum nobis cum diis, alterum cum belluis commemoras esse commune. Et ideo id quod est melius, id est, animum virtute praeditum et membris et cupiditatibus imperare. vgl. auch Contr. Jul. 3, 10. Administrationem corporis sic animo esse commissam, ut fructus operis fieret utrique communis, et vel virtutis exercitae gaudia, vel insolentiae poenas cum ejus quam hic non bene rexerat, carnis afflictione sentiret. Ehrenwerthe Philoſophen hätten das Scylläiſche gut genannt (Scyllaeum bonum dixerunt), das aus Thier und Menſch zuſammengeſetzt ſei. Contr. Jul. 6, 50.

nur zu ſprechen gekommen durch die Erklärung von Gen. 1, 17 Qua die ederitis, morte moriemini[1]) und durch Röm. 5, 12 per peccatum mors[2]). Er verſtand hier beide Male unter Tod den Tod der Seele, weil er nicht zugeben wollte, daß eine Veränderung in die Menſchennatur durch die Sünde gekommen wäre, ſo daß die vorher Unſterblichen jetzt ſterblich ſeien. Daher dann der Satz, den man in Diospolis aus ſeinen Schriften gezogen hatte: Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset[3]). In Carthago war Cäleſt dieſetwegen verurtheilt; Pelagius leugnete in Diospolis, daß er es gelehrt habe[4]), obſchon aus ſeinen Bemerkungen im Buche de natura deutlich genug das Gegentheil hervorgeht[5]).

Sehr auffallend iſt es nun, daß ſpäter, da Julian geſagt hatte: Per Adam mortem ad nos transire, non crimina, Auguſtin hier unter mors nicht den Tod der Seele, ſondern des Leibes verſtanden hat[6]). Julian lehre damit, bemerkt der Heilige, daß von Adam der Tod auf

---

[1]) de peccat. merit. 1, 2.

[2]) l. c. n. 9. Marcellinus hatte dem heiligen Auguſtin nur berichtet, daß die Pelagianer eine eigenthümliche Interpretation dieſer Stelle vornähmen; Auguſtin hatte dann ex aliis comperit, wie Röm. 5, 12 verſtanden würde. Ob nun dieſe Erklärung von Pelagius oder Cäleſt gemacht iſt, ſteht nicht dabei. Da aber nicht aus des Pelagius, ſondern aus des Cäleſtius Schriften die Sterblichkeit Adams ſpäter excerpirt wurde, ſind wir urkundlich auf den letzteren verwieſen.

[3]) de gest. Pel. n. 23.

[4]) l. c. n. 24.

[5]) Er bemerkt dort Dominum sine peccato mori potuisse, cf. de nat. et grat. n. 26. Er ſpöttelt, daß nach Auguſtins Lehre mortem corporis ad peccatum valere. n. 25.

[6]) Contr. d. epist. 4, 6.

alle übergegangen ſei und nicht die Sünde; er mache ſich damit eines Widerſpruches ſchuldig: denn die Strafe allein ohne Schuld könne ſich doch niemals vererben.

Julian hat ſich in ſeinem letzten Werke auch hierüber deutlicher ausgedrückt. Er verſteht daſelbſt unter Tod zunächſt auch den Tod der Seele, welcher auf alle Menſchen übergegangen ſei, die den Adam in der Sünde nachgeahmt haben, quae tamen mors nec in sanctos nec in innocentes ullos saevire permittitur[1]). Weil du alſo, ſagt Auguſtin, den Widerſpruch fühlſt, daß ohne Schuld keine Strafe übergehen kann[2]), ſo verſtehſt du hier unter Tod den Tod der Seele, der auf alle Sünder, die perſönlich ſündigen, übergeht. Und jener andere Tod, qua spiritus a corpore separatur? Julian antwortet: dieſer Tod war dem Adam natürlich[3]). Ich will nicht beſtreiten, daß Adam zum Lohne ſeiner Tugenden hätte in leibliche Unſterblichkeit verwandelt werden können, wie es ja thatſächlich bei Enoch und Elias geſchehen iſt[4]). Allein etwas anderes ſind die instituta naturae, etwas anderes die praemia obedientiae[5]). Eines Menſchen Verdienſt kann nicht ſo groß ſein, daß er dadurch allgemeine, natürliche

1) op. imp. 2, 66.

2) ibid. Sentis quippe, quam iniquum sit, sine merito transisse supplicium.

3) l. c. 64. 93. 94.

4) op. imp. 6, 30. Haud sane impugnavero eos, qui autumant Adam si dicto audiens exstitisset, ad immortalitatem potuisse pro remuneratione transferri. Enoch quippe et Eliam translatos legimus ne viderent mortem. Die Söhne des Enoch mußten aber doch wieder ſterben.

5) ibidem.

Einrichtungen verwirrt[1]). Jeder Menſch hätte ſich die Unſterblichkeit wieder verdienen müſſen, wenn auch Adam unſterblich geworden wäre. Doch wäre ohne Sünde der Tod lenissima geweſen[2]), das Bittere und Harte iſt eine Strafe der Sünde. Daß aber generell alle Menſchen ſich hätten die Unſterblichkeit verdienen können, verneint Julian. Eine abſolute Gnade wäre die Unſterblichkeit geweſen. Abel, Noe, Abraham, Iſaac, Jacob erhielten dieſelbe nicht, obwohl ſie gerecht waren[3]). Nec illud forte putetur occurrere, quoniam si non peccatores, justi tamen omnes ad immortalitatem sine intercessu corporalis dissipationis evaderent[4]). Die Sterblichkeit iſt und war Regel. Das zeigt auch Chriſtus ſelbſt an, indem er den Sadduzäern auf die Frage, welcher von den ſieben Männern nach der Auferſtehung das ſiebenmal verheirathete Weib haben würde (Matth. 22, 25 ff.), antwortete: Nach der Auferſtehung werden ſie nicht heirathen, denn ſie werden auch nicht ſterben[5]). Damit lehrt Chriſtus, daß die Ehe eingeſetzt iſt, um die Schäden des Todes auszugleichen, daß aber die Fruchtbarkeit aufhören werde, ſobald der neidiſche Tod verſchwindet. Wenn alſo dieſes der Zweck der Ehe iſt, und nun Gott im Paradieſe ſchon die Ehe anordnete, ſo folgt

---

[1]) Non est enim tanti unius meritum, ut universa quae naturaliter sunt instituta perturbet. ibid.

[2]) l. c. n. 40.

[3]) l. c. n. 30.

[4]) ibidem.

[5]) Dem Wortlaute nach iſt die Stelle aus Matthäus hier nicht richtig citirt, aber eine kurze und ſehr prägnante ſachliche Erklärung iſt davon gegeben.

doch daraus, daß auch dort der Tod eine natürliche Institution war, gegen welche die Ehe Ersatz bieten mußte. Mortalitatem non ad praevaricationem spectare, sed ad naturam.

Um nun aber auch jene Stellen erklären zu können, in denen der Tod als Strafe angedroht und bezeichnet wird, machte Julian folgende Unterscheidung: Man müsse auseinanderhalten die mors poenalis und die mors corporalis[4]). Unter letzterer versteht er den Tod im natürlichen Verlauf des Menschenlebens, der in einzelnen Fällen als Lohn der Tugend hinweggenommen werden kann; außerdem aber ist bei sündigen Menschen der Tod auch noch eine Strafe. Eine Strafe ward er für Adam. Soll nun die Stelle „in Adam sterben alle" (1. Cor. 15, 22) von der mors poenalis zu verstehen sein, so muß man „alle" gleich den „vielen" nehmen, die Adam in der Sünde folgen. Das wäre eine expositio tam aperta quam certa. Indeß wahrscheinlich hat hier der Apostel von der mors corporalis gesprochen. „Den natürlichen, einfachen Tod, der in den Heiligen kostbar ist, der nicht nur den Guten und Bösen, sondern auch den Menschen und den Thieren gerechterweise zustößt, diesen Tod hat der Apostel hier angezeigt[1])." Denn Adam ist der Genusname für die Menschen, er besagt nichts anderes, als „Mensch". So belehrt uns nun der Apostel, daß „im Menschen" d. h.

[1]) l. c. n. 31.

[2]) Si naturalem istam simplicem, quae in sanctis etiam pretiosa est, quae non solum bonis et malis, verum etiam hominibus pecudibusque ex aequo accidit, hanc inquam mortem hic apostolus indicavit. ibid.

wegen der menſchlichen Natur alle Menſchen nothwendig ſterben, daß ſie aber auch in Chriſtus, durch Chriſti Gnade ebenſo ſicher wieder auferſtehen. Der Apoſtel ſagt hiemit zugleich, daß Adams Natur nichts vor der unſrigen voraus-hatte (illum hominem, quantum spectat ad substantiam qua nobis jungitur, nihil exceptum habuisse[1]). Es gab zur Zeit des Apoſtels Menſchen, welche wohl glaubten an Chriſti Auferſtehung, aber nicht an die unſrige (?), die alſo einen Unterſchied zwiſchen dem Fleiſche Chriſti und dem unſeren aufſtellen wollten. Dieſen gegenüber ſpricht Paulus den Satz aus: „Wie in Adam (dem erſten Menſchen) alle ſterben, ſo werden in Chriſto alle lebendig werden.“ Der Apoſtel will uns alle gleich ſtellen mit Adam und mit Chriſtus; hätte Adam einen Vorzug vor uns gehabt, ſo hätte er ihn auch vor Chriſtus gehabt; ſo aber iſt die menſchliche Natur in uns und in Adam und in Chriſtus überall ganz die gleiche. Alle ſind ſterblich!! Wenn Paulus ſagt: alle werden auferſtehen in Chriſtus (1. Cor. 15, 20), ſo meint er auch nicht damit die resurrectio praemialis, ſondern einfach die resurrectio corporis, und ſo iſt unter Tod nicht die mors supplicialis, ſondern die mors naturalis, die der geſammten menſchlichen Natur anhaftet, verſtanden[2]).

Hiemit hatte Julian eine nach allen Seiten reichende Antwort betreffs des Todes gegeben. Nicht ſo hat er es betreffs der irdiſchen Leiden gethan. Wenn der Tod ohne Sünde lenissima iſt, warum iſt er es dann nicht heute mindeſtens

[1]) l. c. n. 33.
[2]) l. c. n. 36.

bei den Kindern, die ja nach den Pelagianern von allen Sünden frei sind? Und warum überhaupt tragen die Kinder ein so schweres Joch von ihrer Jugend an? Auf diese Frage legte Augustin das größte Gewicht. Julian aber wich ihr aus. „Diese Uebel der Kinder, die wir alle sehen, die übergehst du durchaus und gibst nicht Acht auf sie, sondern übst deine Zunge im Lobe der Natur[1])." Aber, sagt Augustin, ich werde nicht ablassen, dich daran zu erinnern: Nos te non desistimus commonere[2]).

Für die Erwachsenen, lehrt Julian, sind die Leiden auch eine Uebung in der Tugend, exercitium virtutis. Aber für die Kinder? Sie sind auch eine cautio malae imitationis Adae, sie sollen die Folgen der Sünde Adams zeigen und von der Sünde abschrecken[3]). Doch auch dieses, erwidert ihm Augustin, kann ja nicht der Grund sein bei Kindern, die gar nicht zum Vernunftgebrauch kommen! Julian gibt darauf nur die negative Antwort: Wären die Leiden Fehler der Natur, so müßten sie durch die Taufe aufgehoben werden; weil nun das nicht geschieht, kann man sie auch für keine Fehler ansehen[4]). „Also beliebt es dir, schildert dann Augustin, ins Paradies Kinder zu setzen, die gleich bei ihrer Geburt weinen, spät lachen und noch später stotternd beginnen zu reden? die sodann, in die Schule geführt, um zu lernen, unter Geißeln, Gerten und Ruthen

[1]) Contr. Jul. 3, 9.

[2]) op. imp. 2, 67.

[3]) op. imp. 6, 27.

[4]) op. imp. 2, 92. Pro conditione mortalis corporis incurrunt parvuli et aegritudinum aerumnas et dolorum poenas et pericula morborum. op. imp. 3, 147.

weinen, nach Verſchiedenheit der Talente verſchieden beſtraft? die von Krankheit, Beſeſſenheit und dem Biß wilder Thiere dahingerafft, oder, wenn ſie geſund bleiben, unter vielen Schickſalen und elender Kümmerniß der Eltern ernährt werden? Longum est persequi omnia. Würde ein Maler dieſes malen, ſo würde kein Menſch darin das Paradies erkennen; er müßte darüber ſchreiben: Paradisus Pelagianorum[1]).

§. 2. Die Concupiscenz.

Die größte Wunde, die wir aus Adams Sünde empfangen haben, erklärte Auguſtin, iſt die Concupiscenz. Er weiß nicht Worte des Preiſes genug zu finden, wenn er die tranquillitas, die beatitudo des Paradieſes ſchildert, worin der Leib der Seele unterthan und folgſam war, wie die Seele Gott. „Wir ſagen, ſo glücklich ſei der Menſch geweſen vor der Sünde und ſo freien Willens, daß er, weil er Gottes Gebot mit großen Geiſteskräften beobachtete, ein ihm widerſtreitendes Fleiſch in keinem Kampfe erfuhr; er fühlte aus keiner Begierde etwas, was er nicht wollte[2])."

Pelagius war im Briefe an Demetrias ganz und gar der Anſicht, daß gula und libido die größten Feinde des Heiles ſeien[3]). Der Teufel vermöge auch jenen, die ſich von der Welt getrennt hätten, oft tam sordidas et impias cogitationes inserere, daß der Menſch wähne, er ſei ſchlechter, als da er die res saeculi liebte[4]). Pelagius

[1]) op. imp. 3, 154. cf. n. 187.
[2]) op imp. 6, 14; vgl. Contr. Jul. 5, 22.
[3]) epist. ad Demetr. c. 18.
[4]) l. c. c. 26.

preiſet die Virginität hoch und gibt ihr einen großen Vorzug vor dem ehelichen Leben[1]). Die Concupiscenz zu überwinden iſt des Menſchen Pflicht, und darum wurde nach einem Citat aus Lactantius Chriſtus uns ſo ähnlich, ut desideriis carnis edomitis, doceret non necessitatis esse peccare[2]). Terrenis cupiditatibus dediti sumus[3]). Pelagius macht ſich zwar den Einwand, ob die Seele den Leib beherrſchen könne, wenn nach des Apoſtels Worten caro nobis contraria est. Gal. 5, 17.[4]) Und es hat beinahe den Anſchein, als ob er den Widerſtand des Fleiſches gegen den Geiſt bezweifle. Indeß er ſagt auch in dieſer ſchlimmſten Schrift nicht entfernt, daß die Concupiscenz nicht ein gefährlicher und zu bekriegender Feind ſei. Es kommt ihm nur darauf an, die Güte der geſammten Menſchennatur und die Hegemonie des Geiſtes über den Leib darzuthun. Deswegen fragt er: carnem quis creavit und antwortet: idem credo Deus, um nun zu folgern, daß Leib und Seele von Gott geſchaffen und darum gut ſeien; ſie ſind von demſelben Gott ſo geordnet, daß eines dem andern unterthan bleibt. Und hier findet ſich der Satz: qualitates sunt istae substantiarum, non substantiae, woraus wohl folgt, daß es ihm nur auf die Rettung der Subſtanz als ſolcher ankam[5]).

---

[1]) l. c. prooem.

[2]) de nat. et grat. n. 71.

[3]) de grat. Christi n. 11.

[4]) de nat. et grat. n. 60.

[5]) Unter caro verſtehe der Apoſtel auch oft „Werke des Fleiſches", die freilich dem Geiſte entgegen wären; die Getauften aber lebten nach des Apoſtels Worten nicht mehr im Fleiſche. cf. de nat.

Auf dieſem Gebiete that nun Julian einen ſeiner entſcheidendſten Schritte. Der ſittlichen Tendenz des Pelagius, mindeſtens im Anfange ſeiner Lehrzeit, war es ſehr conform, wenn er die Unterdrückung der Luſt, welche viele nicht mehr übernehmen wollten, forderte und betonte. Aber Auguſtin mußte bald fragen: war dieſe Concupiscenz auch im Paradieſe? Und wenn ſie dort nicht war, — dann iſt ſie heute ein Beweis der Erbſünde. Die Frage wurde brennend, als ſich der Streit um die Ehe drehte. Julian und Genoſſen hatten dem Grafen Valerius geſchrieben: wenn man der Erbſündenlehre zuſtimme, ſo verurtheile man die Ehe, aus welcher dieſe Sünde ſtamme. Darauf machte Auguſtin die Unterſcheidung zwiſchen nuptiae und concupiscentia. Er ſchrieb[1]): „Die Abſicht dieſes Buches iſt, daß wir das Uebel der fleiſchlichen Concupiscenz, weswegen der Menſch, der daraus geboren wird, ſich die Erbſünde zuzieht, unterſcheiden von der Güte der Ehe. Denn dieſe beſchämende Luſt, die von Schamloſen auf ſchamloſe Weiſe gelobt wird, würde nicht da ſein, wenn der Menſch nicht vorher geſündigt hätte; die Ehe aber wäre geweſen, wenn auch niemand geſündigt hätte: fieret quippe sine isto morbo seminatio

et grat. 60—68. Caro concupiscit adversus spiritum, non de carnis substantia, sed de operibus sentire necesse est. l. c. n. 66.

[1]) de nupt. et concup. 1, 1. Intentio igitur hujus libri haec est, ut quantum nos Dominus adjuvare dignatur, carnalis concupiscentiae malum, propter quod homo, qui per illam nascitur, trahit originale peccatum, discernamus a bonitate nuptiarum. Haec enim, quae ab impudentibus impudenter laudatur, pudenda concupiscentia nulla esset, nisi homo ante peccasset: nuptiae vero essent, etiamsi nemo peccasset. Vergleiche auch die treffenden Bemerkungen Contr. Jul. 3, 53.

filiorum in corpore vitae illius, sine quo nunc fieri non potest in corpore mortis hujus. Die Ehe an ſich werde alſo durch die Erbſünde nicht beſchuldigt; letztere ſtamme aus der Verwundung der Natur durch die Concupiscenz.

Gegen dieſe Unterſcheidung, durch welche die Ehe trotz der Erbſünde gut blieb, verſchloß ſich Julian ganz und gar. Sie iſt nur gemacht, ſagte er, um Bejahtes verneinen und Verneintes bejahen zu können[1]). Auguſtin braucht ſie als ein Mittel der Liſt; er iſt wie jener Wunderdoctor, der eine Beſtie verſprach, die ſich ſelbſt freſſen ſollte[2]): er nennt die Ehe ein großes Gut und ein großes Uebel zumal[3]). Man kann aber nicht nach Art des Philoſophen Calliphon Tugend und Laſter vereinigen[4]). Eines von beiden: entweder iſt die Ehe gut oder ſchlecht, wenn aus ihr Schlechtes hervorgeht, ſo erkennt man ſie an ihren Früchten als ſchlecht[5]). Jene Unterſcheidung zwiſchen Ehe und Concupiscenz ſind hactenus inaudita argumentorum portenta, durch welche

---

[1]) op. imp. 1, 11. Progressus est ad distinctionem nuptiarum et concupiscentiae, sicut fuerat tituli inscriptione pollicitus: deditque toto deinceps opere documentum artis et virtutis suae. Inter negationem enim confessorum et negatorum confessionem ultima necessitate vexatus, quid aerumnarum pateretur foeda conscientia publicavit.

[2]) Contr. Jul. 3, 47 pharmacopolae similis, qui promittebat bestiam, quae se ipsam comesset.

[3]) ibidem. Dixit nuptias et magnum bonum et magnum malum.

[4]) op. imp. 1, 64.

[5]) Contr. Jul. 3, 55. Der Ehebruch, erwidert Auguſtin, iſt gewiß ein ſchlechter Baum; nach deiner Interpretation müßte nun dieſer ſchlechte Baum ſchlechte Früchte, d. h. ſündige Kinder, hervorbringen wegen der Sünde der Eltern. vgl. Contr. Jul. 1, 39.

du nur deine wahnsinnige Schändlichkeit offenbarst[1]). Du kannst eben deine Lehre von der Erbsünde nicht halten, wenn du nicht die eheliche Verbindung schmähest[2]).

„Wenn du sagst, die fleischliche Concupiscenz sei von dem Fürsten der Finsterniß in den Menschen gepflanzt, und dieselbe sei eine Fruchtbringerin des Teufels, so bist du verrathen, daß du nicht Gott, sondern den Teufel Schöpfer der Menschen nennst: durch dieses gottlose Dogma wird der eheliche Umgang und alles Fleisch verdammt[3])." Motum genitalium, id est, ipsam virilitatem sine qua non potest esse commixtio, a Deo dicimus institutam[4]). Ja, die copula nuptialis ist nur wegen der Concupiscenz eingesetzt[5]). Du lieferst uns hier ein Beispiel deines Wankelmuthes: du sagst, die Ehe sei nichts Schlechtes und erklärst dann doch den Umgang, worin allein die Wahrheit der Ehe besteht, für schlecht[6]).

[1]) op. imp. 2, 31—33.

[2]) op. imp. 5, 5. Quod tantum valet, confessione quoque adversarii mei, ut sine ejus vituperatione, id est carnalis concupiscentiae, et sine infamatione commixtionis, asseri penitus non possit naturale peccatum.

[3]) op. imp. 2, 32.

[4]) Contr. d. epist. 1, 31.

[5]) Augustin sagt Contr. Jul. 3, 53: Non enim copula nuptialis, sicut putas, propter carnis concupiscentiam, sed propter bonum quod de isto malo fit, instituta est.

[6]) op. imp. 1, 65. Argui ergo et jure argui dejectam et debilem varietatem, qua fuerat effectum, ut et nuptias te non damnare praemitteres et diceres, ob viri et feminae commixtionem, quam de nuptiarum conditione et natura venire perspicuum est, immo in qua sola (quantum ad conflictum nostrum respicit) nuptiarum veritas est, homines in diaboli jura transcribi. Wenn nur in der commixtio die Wahrheit der Ehe besteht, sagt Augustin, dann ist das Adulterium auch eine Ehe. ibid.

Mit letzteren Worten hat Julian einen Grund seines Mißverständnisses selbst angegeben. Die Wahrheit der Ehe besteht nur im Concubitus und dieser ist ohne libido nicht denkbar[1]). Wenn nun dieses richtig ist und Gott die Ehe eingesetzt hat, so tritt die Folgerung ein, daß die libido als eine Gabe Gottes etwas Gutes ist[2]). Und so sah es Julian an.

Kann die Ehe, sagte er, ohne libido ausgeübt werden? Wenn sie das nicht kann, und du verdammst die libido, so verdammst du die Ehe auch[3]). Das kann aber unmöglich eine Krankheit sein, ohne welches die Ehe nicht sein kann[4]). Alles Gute muß mit demjenigen gemeinsames Lob haben, ohne welches es nicht bestehen kann[5]). Wodurch besteht die Fruchtbarkeit? Durch die Geschlechtsverschiedenheit. Wodurch besteht diese? Durch die Körper. Woher die Körper? Von Gott. Si igitur non nisi per sexum fetus, non

---

[1]) op. imp. 5, 5. Claruit tam priore quam praesenti opere, concupiscentiam naturalem, sine qua sexuum non potest esse commixtio, a Deo, qui est et hominum et pecudum conditor, institutam.

[2]) ibid. n. 6. Ista corporum commixtio cum calore, cum voluptate cum semine a Deo facta et pro suo modo laudabilis approbatur.

[3]) Contr. Jul. 4, 56. Si non sunt nuptiae sine libidine et generaliter a vobis libido damnatur, damnatis et nuptias. Augustin unterschied betreffs der libido im Paradiese vier Möglichkeiten. vgl. Contr. d. epist. 1, 34. 35. Er betonte vor allem, daß, wenn sie überhaupt gewesen, sie mindestens nicht pudenda gewesen wäre.

[4]) Non potest dici morbus, sine quo non est connubium. ibidem.

[5]) Contr. Jul. 5, 31.

nisi per corpus sexus, non nisi per Deum corpus, quis ambigat fecunditatem Deo jure reputari[1])? Das iſt ſo folgerichtig, ſchreibt Julian, daß es auch Auguſtin bekennen mußte; aber er flüchtet bald wieder zu ſeiner Häreſie zurück[2]). Ich frage aber: quid suum diabolus cognoscit in sexibus, ut fructum eorum, sicut dicis, jure possideat? Diversitatem? sed haec in corporibus est, quae Deus fecit. Commixtionem? sed non minus benedictionis, quam institutionis privilegio vindicatur. An forte ipsam fecunditatem? sed ipsa est instituti causa conjugii[3]).

Du haſt Recht, antwortet ihm Auguſtin, alles dieſes iſt von Gott geordnet; nur fehlt hier eines, wodurch die Erbſünde ſich fortpflanzt, das iſt die pudenda libido; ſie war im Paradieſe nicht[4]), ſie erwachte in den Stammeltern nach der Sünde. Darüber macht ſich Julian luſtig. Alſo wären dort die Menſchen gezeugt sine calore corporum[5])? Aliam fuisse nuptiarum institutionem ante peccatum Adae, quae sine concupiscentia sine motu corporum, sine necessitate sexuum esse potuissent[6])? Es müßten ja Luftehen, aëria conjugia im Paradieſe ge-

[1]) op. imp. 4, 9. Gott hat die Geſchlechtsverſchiedenheit geſchaffen und zwar zum Zweck der commixtio; wenn nun dieſe ſchlecht iſt, dann muß ja die Verſchiedenheit des Geſchlechtes, die doch Gott geordnet hat, ſelbſt deformis ſein. Contr. Jul. 3, 16.

[2]) ibidem.

[3]) l. c. n. 10. cf. n. 115—120.

[4]) Non habebat motum libidinis turbidae sed tranquillae voluntatis. Contr. Jul. 3, 57.

[5]) Contr. Jul. 3, 34.

[6]) l. c. n. 57.

weſen ſein[1]). Eine andere conditio nuptiarum, als ſie jetzt iſt, muß als undenkbar und unſinnig zurückgewieſen werden[2]). Gott ſchuf von Anfang an als ein instrumentum nuptiarum die commixtio cum voluptate[3]). Adam non fuit aliter commiscendus mulieri suae, quam eo genere quod inolevit: das geht aus der Form der Körper, aus dem Segen, der für Menſchen und Thiere gleich lautete, und aus der Geſchichte hervor, welche keine Veränderung der menſchlichen Körper kennt[4]). Wir ſehen auch, daß Eva ſinnliche Begierden hatte, denn es gelüſtete ſie nach dem Apfel[5]). Die libido kann unmöglich etwas Schlechtes ſein, denn Gott ſchenkte ſie ja dem Abraham und der Sara noch in ihrem hohen Alter[6]), und der Apoſtel nennt den ehelichen Umgang Röm. 1, 27 naturalis[7]). Adam wurde ex limo terrae, wir werden ex semine gebildet, das iſt der ganze Unterſchied[8]), Gott gibt nach 1. Cor. 15, 38 unicuique seminum proprium corpus[9]).

Warum willſt denn du nicht zugeben, fragt Auguſtin, daß der Menſch auf eine andere Weiſe hätte entſtehen können, als er jetzt entſteht? O ja, antwortet Julian, der

---

[1]) Contr. Jul. 4, 54.

[2]) op. imp. 1, 70. Nec alia prorsus in paradiso fuit conditio commixtionis, quam qualis nunc in conjugiis agitur.

[3]) op. imp. 2, 39.

[4]) op. imp. 5, 8.

[5]) op. imp. 1, 71.

[6]) op. imp. 5, 10. 16; Contr. Jul. 3, 21 sqq. 31 sqq.

[7]) l. c. n. 17. 20.

[8]) Contr. Jul. 3, 33. Recht, ſagt Auguſtin, aber ex semine vitiato!

[9]) op. imp. 5, 14.

Menſch hätte wohl mit einem Kopf unten wie oben, anſtatt mit zwei Füßen geſchaffen werden können; die Kinder hätten wohl aus den Augen und Ohren der Mütter hervorgehen, oder wie die Blumen auf dem Felde wachſen können: aber Gott hat es einmal anders eingerichtet und man muß feſthalten, daß die wirkliche Art der Schöpfung von allen Arten die beſte iſt[1]).

Daß die libido durchaus zur Zeugung nothwendig, daß ſie natürlich und darum unentbehrlich iſt, das ſiehſt du ja doch an den Thieren, mit denen wir die niedere Natur gemein haben[2]). Allein gegen die Thiere biſt du familiärer, als gegen die Menſchen[3]). Auch bei den Thieren iſt die Luſt von Gott geſchaffen, und darum iſt ſie gut; und wenn Gott ſich nicht ſchämt, ſie zu ſchaffen, ſo braucht der Menſch ſich gewiß nicht zu ſchämen, ſie zu beſitzen[4])! Man kann nicht die Säue, Hunde, Eſel abſolviren und die beſten Geſchöpfe, die Menſchen verdammen, du accusator sanctorum et pratonus asinorum[5])!

Auguſtin hatte gefragt: wenn die libido nichts Schlechtes wäre, warum wollte dann Chriſtus nicht aus ihr geboren werden? Julian antwortet: propter signi splendorem, non propter damnandam sexuum conjunctionem[6]). Bei den Eltern Jeſu leugnet er die Wirklichkeit der Ehe über-

---

[1]) l. c. n. 15. vgl. auch Contr. Jul. 4, 35.
[2]) l. c. n. 8. 41.
[3]) l. c. n. 38.
[4]) ibidem.
[5]) l. c. n. 56. cf. 5, 20.
[6]) op. imp. 1, 66.

haupt, weil kein concubitus ſtattgefunden habe[1]). Wo aber dieſer ſtattfinde, dort könne es nicht geſchehen ohne libido, welche iſt: ignis vitalis[2]), calor genitalis[3]), confectrix seminum[4]). Nihil aliud esse nuptias, quam corporum commixtionem; sine appetitu mutuo et sine opere naturali propagationem esse non posse[5]).

Soll denn die libido etwa in jenem Apfel geſteckt haben, den Eva aß? Und wenn ſie wirklich darin geſteckt hätte, wäre ſie noch etwas Gutes, weil Gott ſie geſchaffen hätte[6]). Sie war immer, und niemals iſt die Ehe ohne ſie ausgeübt worden; denn ſie iſt natürlich und darum nothwendig.

Auguſtin warnt, bald nachdem Julian dieſe Anſichten über die Ehe verlauten ließ, daß er doch kein laudator concupiscentiae werde[7]). Er hielt des Julian Anſichten für unmöglich; würdeſt du anders gelebt haben, ſagt er, ſo würdeſt du auch die libido anders beurtheilen[8]), wogegen ihm Julian vorwirft: in der Ehe deiner Eltern mag es freilich allerlei Krankheit gegeben haben, wie man z. B. von deiner Mutter ſagt, ſie ſei weinſäuferiſch geweſen[9]).

---

[1]) Contr. Jul. 5, 46. Quia concubitus defuit, nullo modo fuisse conjugium. Joſef war quasi-maritus n. 47 und Jeſus putabatur filius Joseph. ibid. Maria erhielt den Namen conjux aus der fides desponsionis. n. 48.

[2]) Contr. Jul. 3, 27.

[3]) l. c. lib. 4, n. 8.

[4]) l. c. n. 12.

[5]) l. c. lib. 5 n. 62.

[6]) l. c. n. 63.

[7]) Contr. Jul. 3, 44.

[8]) Contr. Jul. 2, 20; lib. 3, 28. 46; lib. 4, 8; lib. 5, 19.

[9]) op. imp. 1, 68. Auguſtin erwidert: victus es maledicendi libidine.

Was urtheilte denn nun Julian über die Concupiscenz abgesehen von der Ehe? Hielt er sie, wie Pelagius, für den größten Feind des Seelenheiles? Keineswegs. Würde sie etwas Schlechtes sein, so müßte sie durch die Taufe ganz ausgerottet werden, nicht componi, sondern exstirpari[1]); denn ein Uebel werde nicht geheiligt, sondern es werde fortgeschafft[2]). Nach Augustins Lehre wird der Mensch durch die Taufe ex parte mundari[3]); non innovari, sed quasi innovari; non liberari, sed quasi liberari; non salvari, sed quasi salvari[4]). Man muß bei der libido unterscheiden genus, species, modus und excessus. Genus est in igne vitali, species in motu genitali, modus in opere conjugali, excessus in intemperantia fornicandi[5]). Merito igitur concupiscentiae origo definitur in igne vitali, quo collecto necesse est ut ei reputetur concupiscentia carnalis, per quem constitit vita carnalis. Hujus itaque appetitus non in genere suo, non in specie, non in modo culpa est, sed in excessu: quia genus ejus et species ad conditoris operam pertinent, modus ejus ad arbitrium honestatis, excessus ad vitium voluntatis[6]). Der Gebrauch der Concupiscenz ist keine Sünde, wenn er nicht im Uebermaß geschieht. Und Julian hat sich genauer dahin erklärt, daß wie Uebermaß im Essen

[1]) Contr. Jul. 4, 8.
[2]) Contr. Jul. 6, 52.
[3]) l. c. n. 40.
[4]) l. c. n. 44.
[5]) l. c. lib. 3, n. 26.
[6]) l. c. n. 27 vgl. lib. 4, 7.

und Trinken Sünde sei, so sei auch übermäßige Lust, wohin die fornicatio, adulterium, lascivia, insolentia gehört, sündhaft. Er nennt ausdrücklich die libido einen sensus[1]); wenn ihr Gebrauch unrecht ist, dann ist unrecht der Gebrauch des sensus videndi, audiendi, gustandi, olfaciendi, atque tangendi[2]). Und er heißt die Concupiscenz gut: Bona igitur concupiscentia naturalis, quae cum intra modum suum tenetur, nulla mali aspersione turpatur[3]). Die Sodomiten seien untergegangen, weil sie sündigten durch Unmäßigkeit im Essen, Trinken und so auch in der Lust[4]). Eine Verminderung der Lust ist nicht Aufgabe des Menschen, so wenig als die Verminderung der anderen Sinne unsere Aufgabe ist[5]); durch das Alter werden sie alle geschwächt[6]). Wer die natürliche Concupiscenz mäßig gebraucht, gebraucht ein Gut gut, wer unmäßig, gebraucht ein Gut schlecht, wer sich ganz enthält, gebraucht darum ein Gut nicht besser[7]). Nun, hierauf, sagt Augustin,

---

[1]) Contr. Jul. 6, 56.

[2]) l. c. 4, 65.

[3]) l. c. n. 52. vgl. Contr. Jul. 2, 13, wo Augustin dem Julian vorhält: Haec est voluptas illa suscepta tua, quamvis et tu reprehendas ejus excessum. Ubi qualis sit, plane fateris: sed tantis verborum ornamentis eam moderatam defendis et laudas, quasi istum modum sibi ipsi constituerit et non spiritus qui adversus ejus impetum concupiscit. Und n. 15 sagt er: Du übernimmst ein impudentissimum patrocinium voluptatis.

[4]) Contr. Jul. 3, 41.

[5]) l. c. 6, 56.

[6]) l. c. lib. 3. n. 28.

[7]) Concupiscentiae naturalis qui modum tenet, bono bene utitur; qui modum non tenet, bono male utitur, qui autem etiam ipsum modum sanctae virginitatis amore contemserit, bono me-

concentrirt ſich unſer ganzer Streit: du nennſt die Concupiscenz gut, ich nenne ſie ſchlecht[1]; und ich lehre: wer ſie mäßig (erlaubt) gebraucht, gebraucht ein Uebel auf gute Weiſe, wer unmäßig, gebraucht ein Uebel auf ſchlechte Weiſe[2]). Du überſiehſt, daß die Luſt der Sinne nicht gegen den Geiſt begehrt, wie es die libido thut[3]), daß man grade den Sitz der libido die Scham nennt[4]), und daß ſeit der erſten Sünde der Menſch jene Theile verdeckt, in welchen er einen Ungehorſam gegen den Geiſt verſpürt, wie ſonſt nirgends[5]). Er hat nicht die Macht, wie bei den Sinnen, zu befehlen, ſondern er kann nur durch die Flucht ſich von ihrer Gewalt retten[6]).

Das ſagſt du, senex Augustine, antwortet Julian, mehr aus dem Gedächtniß her, der du früher in die Schule der Manichäer gegangen biſt. Du biſt es ſo gewohnt, die menſchliche Natur für ſchlecht zu halten und bedenkſt nicht, was du ſagſt. (op. imp. 3, 169 f.) Aus dieſer Macht der libido ſollteſt du ihren Vorzug abnehmen; ſie iſt Herrin und alle anderen Sinne müſſen ihr dienen[7]). Die Be-

---

lius non utitur. l. c. 42. Hier tritt der Gegenſatz gegen Pelagius recht deutlich zu Tage.

1) In hac controversia de bene utendo isto, utrum bono an malo, tota inter nos causa versatur. ibidem.

2) ibidem.

3) l. c. n. 41.

4) l. c. lib. 4, n. 35. Quae ideo pudenda dicuntur, quia plus in eis movendis potestatis habet libido, quam ratio.

5) de nupt. lib. 1 n. 7. Contr. Jul. 5, 25; 4, 35.

6) Contr. Jul. 3, 27.

7) Contr. Jul. 5, 23. Pythagoras ließ Spondeen ſpielen und hielt dadurch Männer von einer beabſichtigten Schändung zurück. ibid.

deckung der ſog. Scham iſt kein Beweis für ihre Schlechtigkeit; denn laß alles Andere an dir unbedeckt und gehe dann auf die Straßen; was man dir ſagen wird[1])! Theils iſt hier das Klima maßgebend, theils die Sitten und Gebräuche, die ſehr verſchieden ſind[2]). In den orientaliſchen Sprachen benennt man vieles ſehr ungeſchminkt, deſſen man ſich im Lateiniſchen und Griechiſchen ſchämen müßte[3]), den Dichtern und den Malern iſt nach Horaz vieles erlaubt, was man anderen Menſchen verübeln würde[4]); beim Baden, bei den Künſten der Athleten iſt wieder vieles nicht anſtößig, was es ſonſt iſt[5]). Wenn grade nur die libido verdeckt werden müßte, ſo dürfte man ja öffentlich ſich der Speiſereſte entledigen[6]). Du ſiehſt aus all dieſem, daß die Sitte und Gewohnheit hier maßgebend iſt. Der Cyniker Krates aus Theben hatte darum an ſich recht, als er in Athen öffentlich Coitus pflegen wollte, die Sitte aber verbot es ihm[7]). Du ſagſt, deswegen ſei die Luſt beſchämend, weil ſie gegen den Geiſt begehre; da nun dieſes bei den Thieren nicht ſtatthat, ſo müßten ja dieſe alle geſchlechtliche Verbindung offen treiben dürfen; man läßt es nicht zu, weil die gute Sitte es verhindert[8]).

Wenn irgendwo, ſo ziehen hier die Spuren der philoſophiſchen Bildung Julians nach. In der That ſind nicht

[1]) op. imp. 4, 37.
[2]) l. c. n. 43.
[3]) l. c. n. 66. 67.
[4]) Contr. Jul. 5, 6 nach Horaz de arte poët.
[5]) op. imp. 4, 44.
[6]) op. imp. 4, 37.
[7]) l. c. n. 44.
[8]) ibidem.

die Väter der Kirche, ſondern Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Xenophanes u. ſ. w. ſeine Autoritäten[1]). Wer muß nicht vor deiner großen Gelehrſamkeit erſchrecken, bemerkt Auguſtin, wenn er eine ſolche Menge von Philoſophen nennen hört! Aber da du den Anaximenes angerufen haſt und deſſen Schüler Anaxagoras, warum haſt du ſeinen anderen Schüler Diogenes nicht angeführt, der in dieſer Sache von ſeinem Meiſter verſchieden dachte[2])? Und wenn du über die libido handelteſt, warum haſt du denn nicht die Ethiker vor allem angerufen, ſondern vorzugsweiſe die Naturphiloſophen? Erſtere nennt Cicero tamquam consulares philosophos? Sie aber hätten dich mit deiner Anſicht umgerannt[3]).

Auguſtin hat hier nicht ganz recht. Er hält auch die Stoiker für maxime inimicissimi voluptatis[4]), da es doch feſtſteht, daß ſie über die Concupiscenz durchaus naturaliſtiſch dachten[5]). Julian aber beruft ſich auf den Stoiker Balbus, um zu beweiſen, daß Auguſtin unter dem Geſetze nicht einmal einſehe, ad quorum notionem gentiles solo rationis ductu pervenire potuerunt[6]). Die Stoiker waren unſittlich nur in ihrer Theorie, und was Julian theoretiſch in ſo nackter Anſicht hinſtellte, daß Auguſtin ſagte, die größten Wortblätter könnten dieſelbe nicht zudecken[7]), dieſes

1) Contr. Jul. 4, 75.
2) ibidem.
3) l. c. n. 76.
4) ibidem.
5) Zeller a. a. O. 1. Aufl. S. 168.
6) Contr. Jul. 4, 58.
7) Contr. Jul. 5, 5.

hat er in der Praxis dennoch nicht ausgeführt wiſſen wollen. Hier mußte ſich doch ſein chriſtliches Gefühl geltend machen. Er nennt die libido wieder das bonum infimum[1]), ein nothwendiges instrumentum[2]); die eheliche Ehrbarkeit mache erlaubten Gebrauch davon, bewundere aber die Virginität, die ſolche remedia nicht gebrauche[3]), und die gloriosa certamina gegen die Begierde führe[4]); letztere hindere die delectatio mentis und die perfectio virtutis[5]) und führe ad dulcia furta. Dieſes Lob der Enthaltſamkeit tritt deſto mehr zurück, je tiefer Julian mit Auguſtin in Streit kommt, und in demſelben Maße wächſt das Lob der Luſt, das anfangs Julian nur ſchüchtern gewagt hatte[6]).

Er ſcheute ſogar nicht zurück, aus Conſequenz ſeines Standpunktes auch Chriſto die Concupiscenz beizulegen. Wenn er dieſelbe nicht gehabt, ſo fehle ihm ein nothwendiger Beſtandtheil der menſchlichen Natur; und wie uns denn Chriſtus ein Vorbild ſein könne, wenn ihm alle Neigung zum Böſen gefehlt hätte[7])? Und grabeſo ſei ent-

---

1) Mindeſtens ſcheint dies aus Auguſtins Rede Contr. Jul. 4, 61 hervorzugehen: Si haec tamquam minora bona defendis . . . non quia libido vitium est, sed quia infimum bonum.

2) op. imp. 4, 67.

3) Contr. Jul. 3, 29. 42—45.

4) Contr. Jul. 3. 42—45. 49. 50. 5, 24. 30. 6, 45. 70. An den letzteren Stellen hält Auguſtin dem Julian dieſes Zugeſtändniß immer wieder als eine Inconſequenz vor.

5) Contr. Jul. 4, 11. Die Scham, ſagt er einmal, halte ihn wie ein Tempelhüter von der Freiheit der Worte ab. l. c. n. 55.

6) Das erſte Mal redet Julian der libido das Wort Contr. Jul. 2, 13.

7) Ueber dieſen Punkt, der ſoweit ausgearbeitet iſt, daß man nicht wohl alles wiedergeben mag, iſt geſprochen: Contr. d. ep. 1, 12;

nervt und weichlich die Anſicht, daß im Paradieſe es keine Concupiscenz gegeben habe[1]).

Die Schriftſtellen werden wir nicht alle aufzuzählen brauchen, durch welche Julian ſeine Anſichten von der Concupiscenz ſtützen wollte. Johannes ſage 1. Joh. 2, 16 alles in der Welt ſei Augenluſt, Fleiſchesluſt und Hoffart des Lebens, und das ſei nicht aus dem Vater. Was könne hier anders getadelt ſein, als das Uebermaß[2])? Röm. 7, 24: „wer wird mich befreien von dem Leibe dieſes Todes" iſt von der Gewohnheit zu ſündigen verſtanden[3]). Genannt iſt ſchon die Stelle 1. Cor. 12, 23, wo nach Julians Verſion der Apoſtel lehre, daß wir die verecundiora nostra majore honestate bedecken[4]). Nach 1. Cor. 7, 7 ſei die Ehe eine Gnadengabe Gottes[5]). Non habitat in carne mea bonum Röm. 7, 18 wurde zuerſt ſo erklärt, als ob Paulus hier einen Geſetzesjuden meine, der noch nicht getauft ſei[6]);

3, 6; 4, 5. Contr. Jul. 5, 52. 54. 55. 57; op. imp. 4, 45—50, 52—64. 88. Julian wollte ſich ſogar auf Hieronymus berufen, der gelehrt haben ſollte, Chriſtus hätte ſich auch perſönlicher Sünden ſchuldig gemacht. Wenn du die Worte des Hieronymus anführen würdeſt, antwortet Auguſtin, könnte ich dir erwidern. op. imp. 4, 88. Die Mauriner weiſen in der Anmerkung Julians Verläumdung nach. Auch aus Auguſtins Lehre von der Concupiscenz wollten ſie folgern, Chriſtus habe carnis necessitate gelogen. Contr. d. epist. 3, 16.

[1]) Enervem et mollem esse opinionem qua creditur in paradiso ad nutum voluntatis genitalia potuisse servire. Contr. Jul. 5, 29.

[2]) Contr. Jul. 4, 64.

[3]) op. imp. 1, 67 sqq.

[4]) Contr. Jul. 4, 80.

[5]) l. c. lib. 4, n. 2 donum Dei esse pudicitiam conjugalem. Darum könne ſie nicht ſchaden. l. c. n. 5,

[6]) Contr. d. epist. 1, 13 sqq.

ſpäter, da die Taufe ſelbſt bedeutungsloſer wurde, ſchreibt Julian: Exaggerat apostolus vim consuetudinis[1]).

Bei dieſer deiner Anſicht von der Concupiscenz, bemerkt Auguſtin, iſt deine andere Lehre, daß der Menſch ohne Sünde ſein könne, freilich leicht zu begreifen[2]). Andere müſſen kämpfen und beten um ihr Seelenheil, ihr habet das nicht nöthig[3]). Sind die voluptates da, ſoll er ſie genießen, ſind ſie nicht da, ſich in Gedanken daran weiden[4]). In dieſer Beurtheilung der Concupiscenz müſſen wir in der That einen entſcheidenden Schritt Julians zum Naturalismus erkennen; man hat in ihm mehr einen Schüler der Stoa[5]), als einen chriſtlichen Biſchof vor ſich. Du kommſt ja, ſagt Auguſtin, auf die Moral eines Epikur und Hortenſius, wogegen du dich ſelbſt verwahren wirſt[6]). Von Pelagius iſt er abgewichen; man findet hier wiederum ein neues Zeichen der beſtändigen Entwickelung der Häreſie. Ein Aufgehen der niederen Natur in die höhere iſt ausgeſchloſſen; daß dieſes für die Gnadenlehre Julians von großer Bedeutung iſt, liegt auf der Hand, und es iſt merkwürdig, daß man dieſen Geſichtspunkt bei der Beurtheilung der pelagianiſtiſchen Gnadenlehre nie beachtet hat. Aber auch für die Herrſchaft der Seele über den Leib, abgeſehen

---

[1]) Contr. Jul. 6, 73.

[2]) Contr. Jul. 5, 29.

[3]) Contr. Jul. 2, 22.

[4]) Contr. Jul. 5, 29.

[5]) Daß Auguſtin den Julian mit der Stoa in enge Verbindung bringt, zeigt auch die Bemerkung: Die paradoxa Pelagianorum ſeien mirabiliora quam Stoicorum philosophorum. Contr. Jul. 3, 8.

[6]) Contr. Jul. 3, 48.

von der Gnade, ist diese Lehre über die Concupiscenz entscheidend. Es klebt der anthropologischen Vorstellung des Julian die Dichotomie viel fester und nothwendiger an, als derjenigen des ersten Hauptes der ganzen Lehre[1]).

Capitel II.: Die menschliche Seele.

§. 1. Die Unschuld.

Adam ward, wie wir aus der oben angeführten Schilderung schließen, nicht im Kindesalter, sondern im Mannesalter erschaffen. Der Seelenzustand, in welchem er erschaffen wurde, und in welchem heute die Kinder geboren werden, heißt, soweit es die moralische Würdigung betrifft, bei Ju-

[1]) Wir übergehen die Versuche Julians, Augustin betreffs seiner Lehre von der Concupiscenz in Widersprüche zu verwickeln. Unter vielen anderen lautete ein solcher: durch die Taufe werde die Concupiscenz nach Augustin nachgelassen, nicht sodaß sie nicht mehr sei, sondern sodaß sie nicht mehr zur Sünde angerechnet werde. Damit lehre Augustin eine Heiligung der Lust und mache sie zur filia Dei Contr. Jul. 6, 51. Wenn die Concupiscenz eine Strafe Gottes sei, so dürfe man ja nichts dagegen thun u. dgl. Ein excellentissimum acumen bemerkt Augustin darauf. — Jansenius urtheilt nach Anführung der pelagianistischen Lehre von der Lust, die Pelagianer hätten den sog. status naturae purae für wirklich gehalten. Ex qua doctrina manifestum est, illam inter Scholasticos recentiores atque Pelagianos, quantum ad istum humanae naturae statum attinet, esse differentiam, quod Scholastici naturam hominis in eo quem descripsimus a Deo auctore sine peccati merito condi posse sentiunt, Pelagiani etiam reipsa conditum esse delirant. cf. Jan. de stat. nat. pur. lib. 1, c. 1. Dieses Urtheil trifft bezüglich des Pelagius vielleicht wohl zu; Julian hielt aber die Concupiscenz aus Polemik für zu hoch, als daß er sich in dem Urtheile mit den Vertheidigern des status nat. purae zusammengefunden hätte.

lian der Zuſtand der Unſchuld, der innocentia. Parvulos, ſagt Janſenius, neque bonos neque malos nasci, sed esse rude opus Dei, innocentiae quidem dote locupletes, sed capaces dumtaxat virtutis et vitii Pelagius atque Julianus . . . . . pertinacissime tenuerunt[1]). Pelagius ſchreibt, der Menſch bekomme bei ſeiner Entſtehung das nudum et inerme conditionis bonum[2]). Ein anderes Mal: Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis: capaces enim utriusque rei non pleni nascimur, et ut sine virtute ita et sine vitio procreamur atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit[3]).

Und dieſes, was allein durch Gottes Schöpfung in Adam war und in uns iſt, nennt Julian die innocentia. Ille enim innócentiam, quam exortus acceperat, praevaricatione corrupit[4]). Nec justos nasci parvulos nec injustos, quod futuri sunt actibus suis; sed tantummodo infantiam innocentiae dote locupletem[5]). Und wiederum: Homo igitur innocentia quidem plenus, sed virtutis capax nascitur, aut laudem aut reprehensionem ex proposito accedente meriturus[6]). Daß er aber unter dieſer Unſchuld durchaus keine Erhöhung der Natur meinte, hat er außerdem noch deutlich ausgeſprochen, indem er ſie

[1]) Jansenius, de haeres. Pelagiana lib. 2, c. 7.
[2]) cf. de grat. Christi n. 34.
[3]) cf. de peccat. orig. n. 14.
[4]) op. imp. 1, 54.
[5]) Contr. Jul. 3, 36.
[6]) ibidem.

das bonum simplicitatis nennt[1]) und ein anderes Mal sagt: Innocentia pro dignitate auctoris officium antevenit voluntatis et naturalis est[2]). Ihr Inhalt sagt nicht mehr als „Schuldlosigkeit".

§. 2. Die Vernunft.

Diese Schuldlosigkeit der Natur kann nun zu einer Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit werden, je nachdem die Vernunft es bestimmt. Wenn die Pelagianer einen übernatürlichen Gerechtigkeitsstand überhaupt kennen würden, so ließe es sich leicht erklären, wie der Mensch aus der innocentia hinaus ein Gerechter werden könnte, da aber eine Veränderung, Verbesserung wie eine Erhöhung der Natur undenkbar ist, so weiß man gar nicht, was für ein Unterschied zwischen der Unschuld und zwischen der Gerechtigkeit bestehen soll, als nur, daß letztere persönliche Verdienste hat. Da die Natur indeß auch schon von Gott und darum gut (tanti opificis dignatione) erschaffen ist, da sie keine Reinigung von der Sünde braucht und keine Erhöhung erhält, so ist die Natur an sich des Lohnes werth und die Gerechtigkeit kann nur die Ansammlung von persönlichem Verdienst bedeuten. Daß die Pelagianer auch eine natürliche Verschlechterung und Verbesserung nicht kannten, geht aus Folgendem hervor. Augustin fragte: wo denn die Schuld der Sünde bleibe, und Julian antwortet: im Gewissen. Worauf Augustin weiter fragt:

---

[1]) op. imp. 1, 54 quod tanti opificis dignatione possedit.
[2]) op. imp. 6, 19.

wenn aber der Sünder seine Sünde ganz vergessen hat[1])? — Es zeigt sich hier deutlich, daß die innocentia eigentlich immer derselbe natürliche Zustand, das schuldlose, rude opus Dei blieb, daß Verdienst und Mißverdienst daran nichts änderte, daß also Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gleich war dem persönlich Guten und Bösen, von welchem man nicht weiß, wo es in seinen Wirkungen bleibt[2]). Es sind nominalistische Begriffe.

---

[1]) Contr. Jul. 6, 62. „Actu, inquis, praetereunte, manet ejus reatus in illius conscientia qui deliquit, donec dimittatur.“ Ergo in subjecto est, hoc est, in animo ejus qui deliquisse se meminit, et scrupulo angitur conscientiae, donec fiat delicti remissione securus. Quid si obliviscatur se deliquisse, nec ejus conscientia stimuletur, ubi erit reatus ille, quem transeunte peccato manere concedis, donec remittatur? Daß die Natur des Menschen auch durch persönliche Sünden schuldig wird, sagt Augustin Contr. Jul. 3, 13.

[2]) Im letzten Buche des op. imp. n. 19 macht sich Julian wohl den Einwurf: Hic dicat aliquis, Quid ergo, tu negas illam innocentiam, in qua fuerat conditus, spontanei peccati admissione corruptam? Und er sagt, die innocentia könne verloren gehen durch die Sünde, sie könne sich gegen den Willen nicht halten, der Wille aber könne sie ebenso wieder herstellen. Allzu spät, erwiedert Augustin, erkennst du und gibst hiemit zu, daß man auch Natürliches verlieren kann, was du früher als prodigialiter et nimium deformiter ausgegeben hast. Indeß, Julian hat nicht entfernt eine natürliche Veränderung hiemit zugestehen, sondern nur lehren wollen, daß der Mensch durch persönliches Mißverdienst schuldig werde und, wie er sich ausdrückt, das meritum innocentiae verliere. Die naturalis qualitas sei veränderlich, weil der Mensch seine motus proprios variare possit. Je nachdem er sich zur Sünde hin-, oder von der Sünde wieder wegwendet, ist er schuldig oder gerecht; diese persönliche That bleibt „im Gewissen“, ein Einfluß der Persönlichkeit auf die Natur ist unbekannt, wie das ganze sechste Buch des op. imp. deutlich genug beweist. Augustin kann also nur meinen: gegen deinen Willen bekennst du hier eine natürliche Veränderung, was Julian dem

Die Vernunft wurde nun hauptſächlich nur inſofern in Betracht gezogen, als ſie für die Ethik von Bedeutung war[1]). Ob die Intelligenz, das intellectuelle Erkennen im Anfange der Schöpfung größer geweſen ſei, als jetzt, dieſe Frage hat Pelagius gar nicht, Julian nur nebenbei berührt. Auguſtin ſtellte die Erkenntniß Adams ſehr hoch[2]); der Heide Pythagoras ſogar habe erklärt: jener Mann müſſe der weiſeſte von Allen geweſen ſein, der zuerſt alle Dinge mit Namen benannt habe[3]). Julian leugnete einen Urſtand mit höherer geiſtiger Fähigkeit, als ſie der jetzige Stand des Menſchen beſitze: ſeine Leugnung der Erbſünde mußte ihn zu einer ſolchen Entwickelungstheorie zwingen. Er ſagte ſogar: die Menſchen ſeien anfangs unbekleidet geweſen, weil ſie nicht verſtanden, Kleider anzufertigen; Adam ſei geweſen rudis, imperitus, incautus, sine experimento timoris, sine exemplo justitiae[4]); wenn er auch das Gefürchtete noch nicht erfahren hatte, ſo mußte ihn Gottes Androhung für den Fall der Sünde doch furchtſam machen, ja furchtſamer als ſeine Nachkommen, weil er die Strafen aus der Wirklichkeit noch nicht kannte[5]). „So-

Wortlaute nach freilich that. Dagegen z. B. will er in Röm. 6, 20: „Da ihr Knechte der Sünde waret, waret ihr frei hinſichtlich der Gerechtigkeit" nichts von einem natürlichen Mangel an Gerechtigkeit wiſſen (dieſe Erklärung Auguſtins ſei mit Lachen zu übergehen), ſondern „frei hinſichtlich der Gerechtigkeit" heißt nach Julian: ihr verweigertet die Vorſchriften der Gerechtigkeit zu erfüllen. vgl. op. imp. 1, 107.

1) Wie bei den Stoikern.
2) vgl. op. imp. 4, 74.
3) op. imp. 5, 1.
4) op. imp. 6, 23.
5) l. c. n. 14.

dann welche Ignoranz und wie hart war sie ihm zu tragen! sodaß er nur durch die Sünde davon frei werden konnte: denn die Erkenntniß des Guten und Bösen hätte er ohne das verderbliche Wagniß nie erlangt[1]." Darum aßen sie aus Liebe zur Erkenntniß von der Frucht. Und allmälig kamen sie auch zu einem besseren sittlichen Gefühle, sodaß sie sich bedeckten. Also wurden sie durch die Sünde erst schamhaft? fragt Augustin. Contr. Jul. 5, 5.

Diese nothgedrungenen grellen Erklärungen sind ein Widerspruch gegen den Pelagianismus. Denn die ethischen Erkenntnisse, worauf es vor allem ankam, wurden in dem Urstande der Menschheit für groß angesehen. Grade deswegen, weil die Vernunft und das ethische Erkennen bei Adam noch ungetrübt war, brauchte er keine Erleuchtung von Gott. Pelagius schilderte die Veränderung der Erkenntniß im Laufe der Geschichte folgendermaßen: „Zuerst lebten die Menschen gerecht aus der Natur, dann unter dem Gesetze, dann unter der Gnade." Aus der Natur, erklärt hier Augustin, lebten die Menschen darnach jene

[1]) Porro ignorantia quam profunda, quamque patiendi ejus dura conditio, ut liberari ab ea nisi praevaricatione non posset: scientiam quippe boni malique, absque ausu condemnabili nequaquam capessiturus. ibidem. Julian schildert an dieser Stelle, wie der Zustand Adams wäre voll Angst und Kampf gewesen, wenn man Augustins Ansicht beipflichten wolle, daß Adam hätte alle von Gott ihm verliehenen Vorzüge durch eine Sünde verlieren können. Es sei ein solcher Zustand gleich gewesen dem manichäistischen Dualismus, in welchem der niedere Theil des Menschen den höheren beständig gefährdete. Manche Schilderung ist darum aus dem Sinne der Manichäer heraus gemacht, das hier Angeführte muß aber nach dem Zusammenhange und nach sonstigen Lehren Julians zugleich als seine eigene Meinung angesehen werden.

lange Zeit von Adam bis zur Gesetzgebung durch Moses. „Damals, fährt Pelagius fort, wurde der Schöpfer erkannt durch die Vernunft, und wie man leben müsse, trug man geschrieben in den Herzen nicht durch das Gesetz des Buchstabens, sondern der Natur. Als aber die Sitten verschlechtert waren und die schon entzierte Natur anfing, nicht mehr zu genügen, wurde ihr das Gesetz hinzugegeben, damit sie durch dieses, gleichsam durch den Mond, dem früheren Glanze nach Entfernung des Rostes zurückgegeben würde. Nachdem aber eine übergroße Gewohnheit des Sündigens überwog, zu deren Heilung das Gesetz nicht genug vermochte, kam Christus und eilte gleichsam einer verzweifelten Krankheit, nicht durch Schüler, sondern selbst als Arzt zu Hülfe[1]." Damit ist doch entschieden genug gelehrt, daß die Erkenntniß der Vernunft im Anfange eine große war, im Vergleich zum Gesetze wie die Sonne zum Mond sich verhaltend. Das war auch der Tenor des Briefes an Demetrias. Und hiemit stimmte Julian fast rückhaltlos überein. Adam hatte nach Julian noch eine außerordentliche, aber nicht vielsagende Erleuchtung von

[1]) de pecc. orig. n. 30. Primum vixisse justos homines ex natura, deinde sub lege, tertio sub gratia . . . Tunc enim duce ratione cognoscebatur Creator, et quemadmodum esset vivendum, scriptum gerebatur in cordibus, non lege litterae sed naturae. Verum vitiatis moribus, ubi coepit non sufficere natura jam decolor, lex ei addita est, qua, velut luna, fulgori pristino detrita rubigine redderetur. Sed postea quam nimia peccandi consuetudo praevaluit, cui sanandae lex parum valeret, Christus advenit, et tamquam morbo desperatissimo, non per discipulos, sed per se ipsum medicus ipse subvenit.

Gott erhalten durch Unterredung und durch ausdrückliche Ertheilung eines Gebotes[1]). Dieſes Gebot war aber ein außer dem Bereich der Vernunfterkenntniß liegendes; das ganze natürliche Sittengeſetz mußte Adam durch die Vernunft erkennen. Daß ihm dieſes möglich war, zeigt die Zeit von Adams Tod bis zum Geſetze. In dieſer Zeit, welche Julian die media aetas, das medium tempus nennt, in welcher der Menſch am meiſten in puris naturalibus erſcheint, war er nur auf ſeine eigene ethiſche Erkenntniß angewieſen, und liefert damit den Beweis, daß auch Adam kein Geſetz nöthig gehabt hätte. Sie waren nach des Apoſtels Worten „ſich ſelbſt Geſetz". Röm. 2, 14[2]). Die viele Gewohnheit der Sünde verdunkelte den Verſtand, und deswegen gab Gott das Geſetz, und als auch dieſes nicht genügte, belehrte uns Chriſtus. Legem in adjutorium misit: ad cujus spectat officium, ut rationis lumen, quod pravitatis exempla hebetabant et consuetudo vitiorum multimodis eruditionibus excitaret atque invitatu suo foveret. Ad ipsius gratiae ..... plenitudinem spectavit, ut verbum caro fieret[3]). Wie es ſich nun hiemit verträgt, daß Adam ſolle rudis, incautus, imperitus geweſen ſein, daß ihm die Erkenntniß des Guten und Böſen gefehlt habe, dieſes iſt nicht abzuſehen. Julian machte dieſe unpaſſenden Bemerkungen, da er ſonſt gegen Auguſtins Lehre von der Verſchlechterung durch die Erbſünde keinen Ausweg fand.

---

1) op. imp. 6, 20.
2) cf. op. imp. 2, 151; 185 sqq. cf. Contr. Jul. 4, 23.
3) op. imp. 1, 94.

Duce ratione[1]) ſollte und ſoll der Menſch das Gute thun; den Gott äußerlich ſchwächer ſchuf als das Thier, dieſen melius intus armavit, ratione scilicet et prudentia[2]). Sie hat königliche Würde und königliche Macht und eine zweifache Aufgabe: Gott zu erkennen und dann den Willen nach den Geboten Gottes zu lenken[3]). Auguſtin deutet einmal an: Wo die Katholiken um amor aeternus bitten, um den Willen nach Gottes Geboten leiten zu können, da ſetzen die Pelagianer die ratio als Lenkerin ein[4]).

§. 3. Der Wille.

Unter dem Befehle der Vernunft ſtand alſo der Wille. Pelagius hatte eigentlich kein Intereſſe daran, die Möglichkeit zum Böſen hervorzuheben. Seine Tendenz war, die Möglichkeit, die Kraft des Guten zu betonen. Aber zur Apologie ſeiner Lehre von der Willensmacht mußte er zuerſt den Begriff der Wahlfreiheit zwiſchen Gut und Bös gegen die Klagen ſeiner Zeit als gut und der ſittlichen Aufgabe des Menſchen nicht widerſprechend zur Darſtellung bringen. Gott wollte den Menſchen als einen voluntarium executorem justitiae geſchaffen wiſſen, non coactum. „Glaube doch nicht dem unerfahrenen Volke, das da ſagt: der Menſch ſei nicht gut erſchaffen, weil er das Böſe thun kann. Denn wenn du ſorgfältig überlegſt, ſo wird dir dieſer Zuſtand

---

[1]) de pecc. origin. n. 30.

[2]) epist. ad Demetr. c. 2.

[3]) ut per intellectum vigoremque mentis factorem omnium agnosceret et inde serviret Deo, unde aliis dominabatur. ibid.

[4]) Contr. Jul. 4, 28.

des Menſchen grade als der vorzüglichere erſcheinen. In dieſer freien Entſcheidung nach beiden Seiten iſt der Schmuck der vernünftigen Seele gelegen. Hieraus entſteht die ganze Ehre und Würde unſerer Natur, hiedurch verdienen ſich die Beſten Lob und Lohn: und es gäbe durchaus keine Tugend für den im Guten Beharrenden, wenn derſelbe nicht zum Böſen hinübergehen könnte. Daß wir Beides vermöchten, wollte der beſte Schöpfer, aber daß wir nur Eines thun, nämlich das Gute, was er befohlen hat. Daß wir aber Böſes thun können, iſt an ſich etwas Gutes[1]."

Dieſer heute noch verfochtene Begriff von Freiheit drückte der Lehre des Pelagius den Stempel der Sterilität auf. Es fehlt ihm, ſagt Julius Müller, das „lebendige Princip des Fortſchrittes; von ihm aus iſt jeder Begriff einer ſittlichen Entwickelung und damit auch der Begriff einer Feſſelung des Willens durch die Sünde und einer Befreiung deſſelben durch die Erlöſung unmöglich[2]". In dieſes Moment der Wahlfreiheit zwiſchen Gut und Bös legte Julian noch vielmehr das Weſen der Willensfreiheit. „Die Willensfreiheit, ſagt er definirend, beſteht in der Möglichkeit, die Sünde zu begehen und ſich von der Sünde zu enthalten[3]." Auch nach ihm iſt die Möglichkeit, Schlechtes thun zu können, an ſich etwas Gutes: einmal iſt dieſe Möglichkeit ein testimonium libertatis, in Hinſicht auf das

---

[1]) epist. ad Demetr. c. 3.

[2]) Julius Müller, die chriſtliche Lehre von der Sünde Bd. I. S. 401 f. Breslau 1839. vgl. S. 475 f.

[3]) Libertas arbitrii in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit. op. imp. 1, 78.

Gute aber ist sie eine aula virtutis[1]); und nur dadurch hat der Mensch ein proprium bonum, daß er die Möglichkeit hat facere malum[2]). Libertas igitur arbitrii possibilitas est vel admittendi vel vitandi peccati, expers cogentis necessitatis, quae in suo utpote jure habet, utrum surgentium partem sequatur, id est, vel ardua asperaque virtutum, vel demersa et palustria voluptatum[3]). Der Mensch soll nicht captiva voluntate, sei es zum Bösen, sei es zum Guten getrieben werden[4]). Und da Augustin sagte, der Wille müsse, um frei zu sein, erst befreit werden, antwortet ihm Julian: Deine Freiheit heißt soviel, als ausgegrabene Augen zum Sehen haben. Das ist aber Blindheit[5]). „Die zwei Dinge, welche du verbindest, frei und nicht frei, d. h. frei und gefangen, passen nicht zusammen, bezeugen aber deine ausnehmende Dummheit, deine neue Unverschämtheit und deine alte Gottlosigkeit[6])."

Augustin gründete nun zunächst von Anfang an auf diese Freiheitslehre der Pelagianer den Vorwurf: ihr entwerthet die Gnade. Darauf antwortete Pelagius zuerst so, daß er betheuerte, er halte die Gnade für nothwendig, ja er schreibe alles Gute Gott zu. In seinem Buche de natura

---

1) l. c. n. 81. Et boni igitur possibilitas et mali bona est: quoniam posse bonum facere, aula virtutis est; posse malum facere testimonium libertatis est.

2) l. c. n. 82.

3) ibidem.

4) l. c. n. 83.

5) op. imp. lib. 3, n. 119. Visus est vel effossos habere oculos, vel impedimentis quibusque videndi tempore nihil posse conspicere.

6) op. imp. lib. 1, n. 86.

und noch mehr in jenem de libero arbitrio trifft er sodann eine genauere Unterscheidung. Man müsse auseinanderhalten possibilitas und voluntas und actio. Das Wollen und die That gehöre dem Menschen, die possibilitas, die Möglichkeit des Wollens sei von Gott[1]).

Dieser wichtige Begriff der possibilitas, der auch den Begriff der Freiheit erst erklärt und der den Pelagianern die größten Dienste leistete, will genauer untersucht sein. Pelagius unterschied ihn, um seinem Gegner Antwort auf die Frage zu geben, was er unter Gnade verstehe[2]). Er sagt: „der Mensch kann disputiren, der Vogel fliegen, der Hase laufen — wegen der Sprache, wegen der Flügel, wegen der Beine". „Wir können hören, riechen, sehen — ob wir es thun, ist Sache unseres Willens[3])." Quod loqui possum, meum non est; quod loquor, meum est, id est, propriae voluntatis[4]). Und so

---

[1]) Nos tria ista distinguimus et certum velut in ordinem digesta partimur. Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est, posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit: duo vero reliqua, hoc est, velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitri fonte descendunt. de grat. Chr. n. 5.

[2]) Iterum sibi objicit: Sed tu, inquies, hoc in loco Dei gratiam, quando quidem eam non commemoras, videris abnuere. Deinde respondet .... de nat. et grat. n. 11.

[3]) Nam si dixero, Homo potest disputare, avis volare, lepus currere et non etiam per quae haec effici possunt commemoravero, id est, linguam, alas, pedes, num ego officiorum qualitates negavi, qui officia ipsa confessus sum? l. c. n. 13.

[4]) l. c. n. 58. Und so ist es bei allen fünf Sinnen: Hoc et de auditu, odoratu vel visu possibile est, quod audire, odorari, vi-

verhält es ſich mit der Sünde: daß ich mich der Sünde enthalten kann, iſt Gabe Gottes; daß ich mich enthalte, iſt meine Sache[1]). Unzweifelhaft iſt hier mit der possibilitas das *poſitive* Können gemeint, und der Unterſchied zwiſchen Auguſtin und Pelagius beſteht darin, daß letzterer dieſes „Können" als ein Vermögen der Natur anſieht, wozu Gott keine neuen Kräfte geben braucht, Auguſtin aber das Anfangen und Vollenden dieſes Könnens der übernatürlichen Gnade Gottes zuſchreibt[2]). Nicht einmal für den Urſtand, ſagt der heilige Kirchenvater, könnte man des Pelagius Lehre gelten laſſen; denn auch damals brauchten die Menſchen noch ein lumen sanis oculis[3]). Heute aber, in dem Dunkel und Elend der Sünde, müſſen die Augen geheilt und dann noch durch ein viel ſtärkeres Licht erhellt werden, als im Urſtande[4]). Wir werden heute geboren mit gebrochenen Beinen, mit gebundenen Händen, mit verſtopftem Munde: Gott muß uns heilen und befreien, und dann erſt muß er uns das posse geben[5]). Dieſe Antwort Auguſtins zeigt deutlich, daß auch er den Pelagius von

---

dere potestatis nostrae sit; posse vero audire, vel odorari, vel videre potestatis nostrae non sit, sed in naturali necessitate consistat. l. c. n. 55.

[1]) l. c. n. 56.

[2]) Videtur certe, haec eum commemorasse, quae natura valent, creata sunt enim haec membra hujusmodi naturis, lingua, alae, pedes: non tale aliquid posuit, quale de gratia intelligi volumus. l. c. n. 12.

[3]) l. c. n. 56. Nam et tunc esset adjutorium Dei tamquam lumen sanis oculis quo adjuti videant, se praeberet volentibus.

[4]) l. c. n. 59.

[5]) l. c. n. 55. 60.

dem positiven Können des Guten verſtand. Keineswegs alſo iſt hier die possibilitas ſchon identiſch mit der libertas; im Gegentheil die libertas kann von der natürlichen possibilitas Gebrauch machen und auch nicht, das iſt propriae voluntatis[1]).

Dieſes ſchrieb Pelagius in dem Buche de natura, wo er, nach einer Notiz Auguſtins[2]), den Werth der Natur und ſeine Anſicht über Gnade mittheilen wollte. In ſeiner letzten Schrift, den vier Büchern de libero arbitrio liegt der Ton auf der Freiheit des Willens und er trägt dort in die possibilitas den Sinn, daß der Menſch dadurch das Gute und das Böſe wählen könne. Possibilitas wird dadurch der eigentliche Freiheitsbegriff der Pelagianer. Quod possumus videre oculis, nostrum non est, quod vero bene aut male videmus, hoc nostrum est. Et ut generaliter universa complectar: quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit; quod vero bene vel agimus, vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est: quia haec omnia vertere in malum etiam possumus[3]). Dieſes in malum et in bonum vertere posse iſt der Begriff der Freiheit; es iſt auch alſo ein poſitives Können, inſofern als Sündigen den Pelagianern ſoviel iſt, als den Willen zur

---

[1]) quod loquor meum est, id est, propriae voluntatis. l. c. n. 53.

[2]) de grat. Christi, n. 23; scripserat librum, ubi apertissime dicit gratiam secundum merita nostra dari, quod in orientali synodo sine ulla recusatione damnavit.

[3]) l. c. n. 5.

Uebertretung des göttlichen Gebotes bewegen[1]). Illam possibilitatem, ſagt Auguſtin, ad utrumque valere definit[2]). In dieſem Sinne der Wahlfreiheit hat das Wort possibilitas wieder von Julian die vorzüglichſte Aufnahme gefunden. Libertas arbitrii, erklärt er, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit[3]). Libertas arbitrii possibilitas est vel admittendi vel vitandi peccati[4]). „Adam erhielt bei ſeiner Schöpfung den freien Willen, damit derſelbe, nach welcher Seite er wollte, suopte judicio gewendet würde, und die Fähigkeit ſowohl zum Guten als zum Schlechten hinzuzutreten, oder von Beiden zurückzugehen.“ Sie iſt alſo mit anderen Worten die facultas elegendi bonum vel malum[5]).

---

[1]) Zwiſchen Auguſtin und Julian kommt die Lehre von der Sünde im fünften Buche des op. imp. weitläufiger zur Sprache. Entgegen dem heiligen Biſchofe, der erklärte, die Sünde entſtehe aus der Wegwendung des Willens von Gott und zum „Nichts“, und deswegen könne die Sünde entſtehen quia homo de nihilo factus est, lehrte Julian: Peccatum est voluntas sequendi quod justitia vetat. cf. op. imp. 5, 43. Pelagius zwar mußte den Grund der Sünde in gewiſſem Sinne auch in der Sinnlichkeit finden; er hat ſich ex professo hierüber nicht ausgeſprochen. Julian aber, der eine ganz „leere“ Natur annahm, konnte die Sünde nur in Uebertretung eines Gebotes Gottes, oder in einer poſitiven Zuwiderhandlung gegen die Vernunft ſuchen. Dieſe Unterſcheidung wird auch Wörter beſtätigen, wenn er ſagt, Pelagius habe mehr einen pſychologiſchen, Julian einen metaphyſiſchen Begriff der Sünde gegeben. vgl. Wörter a. a. O. S. 230 ff. vgl. auch J. Müller a. a. O. S. 111—165.

[2]) de grat. Christi n. 26.

[3]) op. imp. 1, 78.

[4]) l. c. n. 82.

[5]) op. imp. 1, 48. Sonderbar iſt das Urtheil des Petavius über die Willensfreiheit der Pelagianer. Er ſagt: neque Pelagianos errasse in definienda libertatis arbitriique liberi natura et

Warum Julian den Begriff der possibilitas grade in dieſem zweiten Sinne acceptirte, wird ſich ſogleich erklären; hier ſei nur erklärt, in welche unhaltbare Lage die Pelagianer durch dieſen Freiheitsbegriff kamen. Nicht nur, daß er keine ſittliche Vollendung im Menſchen aufkommen läßt, daß er Gott die Freiheit abſpricht, grade auch der Begriff Gnade, zu deſſen Erklärung die possibilitas erſonnen war, wurde durch ihn gefährdet. Denn wenn Pelagius die possibilitas für Gnade hält, wer hat denn dieſe Möglichkeit, dieſe Freiheit zum Böſen in die Natur gepflanzt? Wer anders als Gott? Und da nun Pelagius das Gnade nennt, daß Gott dem Menſchen die Möglichkeit, die Kraft zum Guten gegeben hat, ſo muß er es auch Gnade nennen, daß Gott die Möglichkeit des Böſen gegeben hat. So hält es ihm Auguſtin vor[1]). Und Pelagius hatte ja dieſe Freiheit den Schmuck des Menſchen genannt.

Indeß, da er bei Verſtande war, konnte er die Möglichkeit des Böſen nicht Gnade nennen. Er ſpricht in der That nur das Gute Gott zu, er ſagt: in bona voluntate et bono opere laus hominis est et Dei, qui ipsius vo-

---

essentia: nec ab Augustino notatos eo nomine vel pro haereticis accusatos. Petavius de Pelagianorum et Semipelagianorum dogmatum historia c. 2 n. 9. vgl. auch de opificio sex dierum lib. 4, c. 1 sqq. Petavius kam zu dieſer Meinung durch Calvins Forderung, die ſo lautete: die Pelagianer ſagen, der Wille iſt wahlfrei zwiſchen Gut und Bös. Dieſe bekämpft Auguſtin, lehrt alſo damit, daß der Wille mit Nothwendigkeit beſtimmt werde. Dagegen meinte Petavius, daß Auguſtin den Freiheitsbegriff der Pelagianer nicht bekämpfe.

[1]) de gratia Christi n. 18; de peccat. merit. 2, 29.

luntatis et operis possibilitatem dedit[1]); wo er aber von der Möglichkeit des Böſen handelt, wird Gott einfach unerwähnt gelaſſen und geſagt: nos omnia vertere in malum possumus[2]). Böſes thun können ſoll nicht Gnade ſein. Julian aber hat ſich dahin ausgeſprochen: zu ſagen, Gott habe uns die Freiheit zum Sündigen gegeben und auch inſofern ſei die Freiheit eine Gnade, iſt wohl acutum, sed insanum[3]). Die possibilitas als Freiheit hat thatſächlich und poſitiv nur einen Werth, ſoweit ſie die Möglichkeit zum Guten gibt; im Pelagianismus hatte ja von Anfang an der Menſch eine poſitive Beſtimmung zum Guten; und auch Julian ſagt noch, daß man den Werth der Freiheit nach der Würde des Schöpfers, dem der Menſch damit dienen ſoll, beſtimmen müſſe[4]).

Allein, das ſind Ausreden. Wenn die Freiheit nie eine ſittliche Beſtimmtheit annehmen darf, ohne daß ein Vorzug der Natur verloren geht (was die Pelagianer

[1]) l. c. n. 5. vgl. auch die oben angeführten Stellen aus der epist. ad Demetr.

[2]) Dieſes betont Auguſtin l. c. n. 18.

[3]) op. imp. 5, 62 Dieſe Freiheit hat der Menſch empfangen quoniam boni proprii capax esse non poterat, nisi capax esset et pravi. l. c. n. 58.

[4]) Huc et dignitas auctoris accedit, id est Dei, qui non ob ea quae puniturus erat, liberum animal fecit; sed propter ea quae remuneraturus, possibilitatem contrariorum dedit. op. imp. 5, 62. Und darum iſt Wörter im Unrecht, wenn er ſagt, „Beide, Pelagius und Julian, halten den Willen als possibilitas mali für ebenſo gut, wie als possibilitas boni“. a. a. O. S. 223. Die possibilitas mali iſt thatſächlich nur gut als conditio sine qua non für das bonum. Julius Müller bemerkt richtiger, man müſſe jene Definition nicht zu ſehr preſſen; ſie finde in anderen Beſtimmungen ihre genauere Erklärung. a. a. O. Bd. 2, S. 227 Anm. Aufl. 2.

an sich schon für eine Unmöglichkeit hielten) so muß die possibilitas boni et mali folgerecht ein guter Zustand des Menschen und insofern Gnade sein.

Aber die Doppeldeutigkeit des Wortes possibilitas schützte die Pelagianer vor der Sackgasse. Wo die possibilitas Gnade sein sollte, da schlich sich unvermerkt der erste Begriff, das „Können des Guten" wieder ein: und so nothwendig das Eingeständniß ihres fehlerhaften Begriffes gewesen wäre, der Doppelsinn von „Können" half ihnen aus der Noth. Wie echt pelagianistisch ist also nicht dieser Begriff!

Daß ihn Julian nicht preisgab, läßt sich denken. Er spricht zwar auch von einer Heiligkeit des Willens, die er Freiheit nennt, und die nicht nothwendig immer bleibt[1]); er kennt den Begriff der possibilitas im Sinne der Determinirung zum Guten also auch, sein Interesse ist aber mehr auf die „Freiheit" gerichtet, wodurch er die Erbsünde am heftigsten bekämpfte. Vom Willen (voluntas) redet er gewöhnlich nur als vom Willensacte: Voluntas est motus animi cogente nullo[2]). Diese voluntas schwebt auf dem Gleichgewichtspunkte des liberum arbitrium, ist der Willensact vorbei, dann gibt es keinen Willen mehr, dann gibt es nur mehr die schwebende Willensfreiheit. Dabei ist nun naturgemäß eine bestimmte Richtung des Willens unmöglich. Und weil wir weiter vorher gesehen haben, daß nach Julian es keine natürlichen Schwächen und keine natürlichen

[1]) Dahingegen bemerkt er, daß die Freiheit als liberum arbitrium immer bleibt. vgl. op. imp. 1, 87.

[2]) op. imp. 5, 40.

Vorzüge des Menschen gibt, daß die Natur an sich vacua, innocens ist[1]), so paßt dieser Begriff der Wahlfreiheit, die im Gleichgewichte sich befindende Waage[2]), die bei Pelagius nicht den ganz rechten Platz findet, trefflich in die Naturlehre Julians hinein. Doch hat diese Willensfreiheit durch die Vernunft die positive Macht, suopte judicio sich zu neigen, wohin sie will; sie gebiert durch ihre Bewegung die voluntas.

Julian hat auch noch eine neue Unterscheidung gefunden, um diesen Freiheitsbegriff plausibel zu machen. Er unterscheidet beim Menschen ein necessarium und ein possibile. Teneat ergo lector noster, quid hic necessarium, quid possibile nuncupemus[3]). „Es ist ein großer Unterschied zwischen dem Möglichen und dem Nothwendigen; wenn man das nicht beachtet, dann kommt man in unzählige Irrthümer. Einige Gegner der Medizin z. B. haben erklärt, diese Kunst sei durchaus nutzlos. Denn, sagen sie, entweder werden die Kranken wieder gesund, oder sie sterben. Werden sie wieder gesund, so war die Medizin umsonst, sterben sie, so hat die Medizin nichts genützt. — Quam concinna, quam urbana conclusio! Hier ist Nothwendigkeit und Möglichkeit verwechselt[4])." Wäre der Tod nothwendig gewesen, dann freilich konnte auch die Medizin nichts daran ändern. Und so läßt sich auch nichts an dem ändern, was dem Menschen nothwendig (a necessario) ist,

[1]) l. c. n. 59.

[2]) Augustin selbst vergleicht hiemit Julians Willensfreiheit. op. imp. 3, 117; 5, 48.

[3]) op. imp. 5, 45.

[4]) l. c. n. 47.

und dieſes iſt die ganze menſchliche Natur[1]). Sie iſt von Gott, der Menſch muß ſie haben, wie ſie Gott gemacht hat, nothwendig; und zu dieſer Nothwendigkeit gehört nun auch, daß er die Möglichkeit hat, Gutes und Böſes thun zu können[2]). Die possibilitas boni et mali iſt ſelbſt a necessario, ſie muß nothwendig immer bleiben und ſie iſt als ein Geſchenk Gottes zugleich Gnade. In dieſer possibilitas iſt eine beſtändige Aenderung möglich, in der necessitas aber nicht[3]). Man ſieht auch hieraus, wie er in der Natur nicht ſo ſehr die Fähigkeit zum Guten betont, ſondern die Möglichkeit zu Beiden. Das iſt gegen Pelagius immerhin eine entſprechende Veränderung.

Nun aber ſind wir der Meinung, daß man noch eine dritte Bedeutung der possibilitas bei allen Pelagianern unterſcheiden muß, nämlich die abſtracte Möglichkeit, daß überhaupt ein guter oder böſer Wille im Menſchen entſtehen kann. Pelagius nämlich ſchreibt[4]): Habemus possi-

---

[1]) Quidquid ergo habent creaturae naturaliter, a necessarii parte sortitae sunt. l. c. n. 46.

[2]) Fecit Deus hominem liberi arbitrii, naturae bonae ... Libertatem ergo a necessario habet, voluntatem a possibili. l. c. n. 47.

[3]) In possibili ergo peccari potest, in necessario non potest; quia necessario non actor, sed auctor ipse censetur; atque hoc quod potest homo ex integro Dei est, a possibili autem ipse actor expenditur. ibidem.

[4]) de grat. Christi n. 19. Lenzen a. a. O. S. 84 f. hat das ſonderbare Urtheil, den Pelagianern ſei Freiheit ſoviel als Imputirbarkeit geweſen: nihil aliud significat, quam libertatem esse absolutam boni et mali imputationis conditionem. Vielleicht hat dieſem Urtheile das Gefühl von dem auch abſtracten Sinne der Freiheit im Pelagianismus zu Grunde gelegen.

bilitatem utriusque partis a Deo insitam, velut quamdam, ut ita dicam radicem fructiferam atque fecundam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et pariat et quae possit ad proprii cultoris arbitrium vel nitere flore virtutum, vel sentibus horrere vitiorum. Hier iſt die possibilitas noch wieder von dem liberum arbitrium getrennt und wie congruent dieſe Dreitheilung des Begriffes possibilitas der ſonſtigen pelagianiſtiſchen Lehre iſt, werden uns folgende Bemerkungen zeigen.

Die Pelagianer ſagen nämlich einerſeits, daß die Freiheit nie verloren gehe, ja nie geſchwächt werden könne; andererſeits aber lehren ſie, daß die beſtändige Gewohnheit, die consuetudo der Sünde den Menſchen zum Böſen geneigt mache[1]). Man hält dieſen Begriff der „Gewohnheit" für widerſprechend der Lehre von der Freiheit; „er ward nur mit Sträuben aufgenommen, ſagt J. Müller, und in äußerlicher, oberflächlicher Auffaſſung feſtgehalten, ohne einen durchgreifenden Einfluß zu üben[2])". Und Wörter bemerkt u. A.: Es iſt nicht einzuſehen, wie bei der Bedeutung der Gewohnheit die von den Pelagianern ſo ſehr betonte Spontaneität des Wollens gewahrt bleibt[3]). Baur hingegen hält Gewohnheit und Freiheit deswegen für vereinbar, weil der pelagianiſtiſche Freiheitsbegriff nur die Indifferenz ſei, daß ſich der Wille ſo oder anders bilden könne[4]). Darauf erwidert Wörter mit Recht, die

[1]) So ſchon im Briefe an Demetrias, Cap. 13 (vgl. oben S. 45); dann Contr. Jul. 2, 10; op. imp. 1, 69 und ſonſt.

[2]) Julius Müller, a. a. O. Aufl. 1, S. 476.

[3]) Wörter, a. a. O. S. 318.

[4]) Baur, a. a. O. S. 179 Anm.

Gewohnheit ſolle ja nach ausdrücklichem Zugeſtändniſſe der Pelagianer den Willen ſchwächer reſp. ſtärker machen, — „wo bleibt aber dann die vielgerühmte mit der Freiheit identiſche Indifferenz deſſelben[1])?

Man kann hierauf antworten, daß der Name possibilitas auch hier wieder alle erforderlichen Dienſte thut. Das poſitive Können des Guten wird unzweifelhaft nach pelagianiſtiſcher Anſicht durch die beſtändige Gewohnheit des Böſen geſchwächt: denn thatſächlich iſt ja dieſes immer in der Geſchichte geſchehen, und deswegen mußte Gott das Geſetz geben und zuletzt Chriſtum ſenden, weil die fortdauernde Gewohnheit des Böſen die Menſchen verſchlechtert hatte. Und gradeſo wird bei Julian die possibilitas boni et mali, die Willensfreiheit beeinflußt durch die Gewohnheit; ob der Menſch mehr die Fähigkeit des Böſen oder des Guten übt, darnach wird ſich ſeine ſittliche Macht reſp. Ohnmacht richten. Wenn nun aber trotzdem immer die Wahlfreiheit zwiſchen Gut und Bös bleibt, weil ohne die Möglichkeit des Böſen es auch kein Gutes geben könne (Pelagius), und weil die possibilitas boni et mali dem Menſchen a necessario, natürlich iſt (Julian), und wenn doch der Menſch wieder einen poſitiv-ſittlichen Zweck hat, wer ſieht nicht ein, daß die Freiheit, die Wahlfreiheit zwiſchen Gut und Bös, hier mehr eine abſtracte Bedeutung gewinnt, die Bedeutung der Möglichkeit, daß dieſer oder jener Wille im Menſchen entſtehen könne? Und nimmt man von dieſen drei Bedeutungen, welche man braucht, immer und jedesmal kann geſagt werden, daß die possibilitas

[1]) Wörter, a. a. O. S. 319 und 320.

boni et mali bleibt, und mit Hülfe dieſes dehnbaren Begriffes kann Julian die zwei Sätze getroſt neben einander ſtellen: „der Wille iſt nach der Sünde ebenſo frei, wie vorher[1])“ und „durch die Gewohnheit wird der Wille geneigt zum Böſen reſp. Guten[2])“. — Nach den bisherigen Proben pelagianiſtiſcher Dialektik wird wohl Niemand mehr ein ſolches Umſpringen mit Begriffen bei ihnen wunderlich finden. Ihr Nominalismus hilft ihnen überall aus der Verlegenheit.

Es würde uns nun aber auch vielleicht Niemand widerlegen können, wenn wir behaupteten, unter der durch die Gewohnheit eintretenden Verſchlechterung hätten die Pelagianer nur eine Verſtandesverdunkelung gemeint[3]); dann läßt ſich dieſe Lehre mit dem übrigen Pelagianismus

---

[1]) Liberum arbitrium et post peccata tam plenum est, quam fuit ante peccata. op. imp. 1, 91. Das geht ja doch auch daraus hervor, ſagt Julian, daß die Menſchen ſich grade nach der Sünde erſt der Tugend zuwenden.

[2]) l. c. n. 69.

[3]) Die Grundlage der Sittlichkeit iſt ja den Pelagianern einzig die Vernunft. Wenn die Vernunft das Gute erkennt und wählt, dann thut es der Menſch. Der Wille erſcheint als durchaus untergeordnete Seelenkraft, ſo viel er auch mit Worten hervorgehoben wird. „Die Vernunft befiehlt, und es werden jungfräuliche Seelen“, ſagt Julian. Gegen die Vernunft kann der Wille nicht handeln; wenn der Menſch ſündigt, muß ihn auch dazu die Vernunft bewegen. Schon im Briefe an Demetrias betont Pelagius den Werth der Meditation, der Geiſt iſt optimis rebus occupandus und die divina sapientia zu erreichen, muß ſein Ziel ſein. Als durch die Gewohnheit der Sünde der Geiſt, die Erkenntniß verdunkelt war, gab Gott das Geſetz und endlich die Lehre und das Beiſpiel Chriſti. So ſagen Pelagius und Julian beide. Und die Ignoranz ſei die Quelle aller Sünden.

noch viel eher vereinen. Denn wenn sie auch sagen: „was natürlich ist, muß immer sein"; so weit wollten sie diesen in sich fehlerhaften Satz doch gewiß nicht ausdehnen, daß sie einen Fortschritt oder eine Abnahme der Erkenntniß für unmöglich erklärt hätten. In dieser Bedeutung ist die consuetudo am allerleichtesten in die Naturlehre der Pelagianer einzufügen. Die Vernunft kann verdunkelt werden, aber die possibilitas boni bleibt doch.

Noch eine Klarheit bringen wir durch die dreifache Unterscheidung der possibilitas in eine verworrene Frage des Pelagianismus. „Der Mensch kann ohne Sünde sein" hieß es von Anfang bis zu Ende. Ja wohl, das kann er, führte Augustin de spiritu et littera aus, aber nur durch eine besondere Gnade Gottes. Pelagius indeß hatte statt „durch die Gnade Gottes" gesagt: „wenn er will". In Diospolis mußte er sich darüber verantworten; er sagte: durch die Gnade Gottes, lehre er, könne der Mensch ohne Sünde sein, und die Bischöfe hielten ihn für rechtgläubig[1]). Er verstand hier unter Gnade wiederum die natürliche Kraft[2]) und das Können war hier jenes positive. Er hatte es ja im Briefe an Demetrias schon an Abel, Noe, Job und vielen anderen gezeigt, daß der Mensch könne, d. h. die positive Kraft habe, ohne Sünde zu sein. Um ein anderes Können hat Pelagius anfangs gar kein Interesse. — Der Widerstand, den er erfuhr, veranlaßte ihn, in seinem Buche de natura einen Unterschied zu machen zwischen Können und Sein (posse und esse). Aliud est quaerere,

[1]) vgl. de gestis Pelagii n. 5. 16. 31.
[2]) l. c. n. 20 ff.

an possit aliquid esse, quod ad solam possibilitatem pertinet; aliud utrumne sit[1])? Und er erklärt dann, nicht zu lehren, daß je ein Menſch ſündenfrei gelebt habe, ſondern nur, es ſei möglich, daß es einen ſündenfreien Menſchen gebe. Da nun letzteres Auguſtin auch zugab, ſo ſtimmen wir ja, ſagte Pelagius, überein[2]). Hier hatte der unbeſtimmte Begriff posse ihm wieder geholfen. Anfangs meinte Pelagius damit nur das poſitive Können der Natur, hier war daraus die abſtracte Möglichkeit geworden — und dieſe Wendung hat den Pelagianern dazu verholfen, daß ſie auch in dieſer Frage keinen Irrthum einzugeſtehen brauchten.

Es iſt alſo nicht richtig, wie es Wiggers erklärt, daß Pelagius nie gemeint habe, es hätte ſündenloſe Menſchen gegeben, ſondern er habe den Abel und Job u. ſ. w. nur für gerecht gehalten in gewöhnlichem, chriſtlichen Verſtändniſſe[3]). Im Gegentheil, jede Sünde galt für eine ſchwere Sünde, derentwegen der Menſch in die Hölle komme. Gar

---

[1]) de nat. et grat. n. 8.

[2]) ibidem.

[3]) Wiggers, a. a. O. Bd. 1, S. 130 f. Auguſtin hält dem Pelagius dieſen Widerſpruch, daß er einmal ſage, der Menſch könne ohne Sünde ſein und Abel u. A. ſeien es geweſen, und dann doch wieder leugne, geſagt zu haben, es gebe ſündenloſe Menſchen, dieſen Widerſpruch hält ihm Auguſtin mehrfach vor. Nicht alſo von der „abſtracten Möglichkeit", wie Wiggers meint, redet Pelagius gleich anfangs; nur konnte die mehrfache Bedeutung des Wortes possibilitas nach jeder Richtung hin antworten. De sola possibilitate tractamus. Ego dico posse esse hominem sine peccato. Tu quid dicis? Non posse esse hominem sine peccato? Neque ego dico, hominem esse sine peccato, neque tu dicis non esse hominem sine peccato: de posse et non posse, non de esse et non esse contendimus. de nat. et grat. n. 8.

nichts Anderes wollte Pelagius der Demetrias beweisen, als daß sie die Kraft habe, ohne Sünde zu leben: und um ihr dieses zu beweisen, führte er die vielen Beispiele sündenloser Menschen an. Von den ersten vier Menschen, sagt er ein anderes Mal, werden drei ausdrücklich Sünder genannt, der vierte aber, Abel, wird im Gegensatz zu ihnen für gerecht erklärt[1]). Später, als er sich betreffs seiner Gnadenlehre zu vertheidigen hatte, erhielt das Wort posse einen spitzfindigen Sinn.

Daß nun Julian eigentlich noch viel mehr der Ansicht sein mußte, der Mensch könne ohne Sünde sein, folgt daraus, daß er die Schwächen der Natur, gula und libido, die Pelagius noch hatte bestehen lassen, für gar keine Schwächen und Gefahren angesehen wissen wollte. Wir haben schon gehört, daß Augustin ihm erwiderte: bei dieser Lehre über die Concupiscenz ist die andere eigentlich selbstverständlich: daß man sündenfrei leben könne. Indeß das positive Können, womit Pelagius angefangen war, tritt auch bei Julian zurück; denn die vacuitas der Natur, wovon er redet und die gar keine Neigung zum Bösen voraussetzt, braucht eine Determinirung des Willens viel weniger, als die Grundsätze des Pelagius eine solche forderten. Darum hängt bei Julian eigentlich die libertas als das perpetuum mobile[2]) in der Mitte der Natur und schlängelt rechts oder links nach dem judicium rationis. Bei Pelagius liegt der Ton auf der positiven Befähigung des Willens zum Guten, bei Julian liegt der Ton auf der

[1]) de nat. et grat. n. 44.

[2]) Julius Müller, Lehre von der Sünde. Aufl. 1, S. 401.

Wahlfreiheit des Willens: das ist die Entwickelung der Willenslehre im Pelagianismus. Und weil Pelagius diese natürliche Kraft des Willens lehrte und betonte, durch welche der Mensch den Versuchungen leicht Widerstand leisten könne und es auch sollte, so erklärte er jede Sünde für eine Todsünde. Da aber Julian das äquilibristische Willensvermögen bevorzugt, das immer in Bewegung sein, das nach links und rechts ausschlagen darf, ohne daß es sündigt, das nur sündigt, wenn es zu weit, ins Uebermaß ausschlägt, das von keiner bösen Begierde gezogen wird: so kennt er auch keine läßlichen Sünden, sondern nur Sünden des Uebermaßes, Todsünden. Und so kommen auf ganz verschiedenem Wege Pelagius und Julian wieder in dem Gedanken zusammen, daß der Mensch ohne Sünde sein könne[1]). So sehr hat sich auch hierin eine

[1]) Hier erhält die pelagianistische Lehre von den evangelischen Räthen, von der Kirche und von der Eschatologie ihre Erklärung. Julian kennt gar keine evangelischen Räthe, denn wer sich ganz enthält, „braucht darum ein Gut nicht besser". Qui etiam ipsum modum sanctae virginitatis amore contempserit, bono melius non utitur. Contr. Jul. 3, 42. Pelagius lobt die Enthaltsamkeit und rühmt ausdrücklich im Briefe an Demetrias die Beobachtung des gerathenen Guten. Das war für Pelagius nicht, wie Wörter (S. 327) meint, inconsequent. Denn wenn er auch keinen Unterschied der Sünden, die alle eine Uebertretung des göttlichen Gesetzes sind, dem man in kleinen Dingen grade so gehorchen muß, wie in großen, annimmt, so kann es doch noch gute Werke geben, die Gott nicht geboten hat. Man kann auch den erlaubten Gebrauch der libido verschmähen. Cälestius lehrte sogar, daß wir plus facimus, quam in lege et evangelio jussum est. cf. de gestis Pel. n. 29. Bei Julian gilt die Entsagung nicht, weil auch das Uebermaß erst Sünde ist; will Einer mehr thun, als ihm die Vernunft, das Gesetz gebietet, so kann er es, er zeigt damit aber keinen inneren Vorzug vor dem „Gesetzes-Gerechten". Das naturgemäße Leben scheint dem

Veränderung des Pelagianismus vollzogen. Beide Lehrer lehren, es braucht keine Sünde geben; der eine: weil der Menſch die natürliche Kraft hat, der Verſuchung zu widerſtehen; der andere: weil es überhaupt nur bei extremen ſittlichen Vergehen Sünden gibt.

Und wie folgerichtig iſt dieſes nicht? Pelagius hob den Willen aus dem Schutz der Gnade hinweg; der Wille ſollte das Gute vermögen aus eigener, natürlicher Kraft. Die tägliche Erfahrung mußte die Pelagianer aber doch von der Wahrheit des Gegentheiles überzeugen; Pelagius klagte ja ſelbſt, daß die ganze Welt voll Sünden ſei. Was war nun auf ſolchem Standpunkt natürlicher, als daß ſie viele Sünden überhaupt nicht für Sünden hielten und nur Exceſſe für ſündhaft hielten? Man bemerke hier, daß die

Julian das richtige zu ſein. Die Werke unterſcheiden ſich, ſagt er, nicht in eo quod sunt, nicht in eo quod agunt, sed in eo solo variant quod merentur. Contr. Jul. 4, 19. Wie wir ſpäter ſehen werden, iſt die Abſicht bei den Werken das ihren Werth oder Unwerth Beſtimmende. Ob nun der Menſch die Arbeit aufnimmt auf dem Boden des göttlichen Geſetzes, oder ein noch darüber hinausliegendes Gute will, iſt an ſich wohl einerlei; die Abſicht macht aus dem Einen daſſelbe wie aus dem Anderen. Die Natur innerlich iſt unbeſtimmbar, unveränderlich in ihrer Leere. Und wie die Sünde nur eine Anſammlung von Schulden iſt, von denen man nicht weiß, wo ſie bleiben, ſo iſt das Gute eine ebenſolche Anſammlung von Verdienſten. Die im Text geſchilderte Umänderung des Pelagianismus zum Naturalismus hat auch die Lehre von den Räthen und von den opera supererogatoria verdorben. — Betreffs der beiden anderen Punkte, „daß die Kirche ohne Runzel ſein könne" (ecclesiam hic esse sine macula et ruga, de gest. Pel. n. 27) und daß jede Sünde am Ende der Welt mit der Hölle zu beſtrafen ſei (de gest. Pel. n. 9), ſtimmten Pelagius und Julian überein, aber man merkt wohl. aus welch innerlich divergirenden Gründen. Darüber Genaueres im folgenden Abſchnitte.

urſprüngliche hohe ſittliche Tendenz des Pelagianismus thatſächlich ſchließlich ins Gegentheil, in eine grobe naturaliſtiſche Ethik ausgelaufen iſt[1]). Und frägt man: wie dieſes gekommen iſt, ſo lautet die Antwort: nebſtdem, daß Julian in den Grundſätzen der Stoa immer ſtecken blieb, iſt es daher gekommen, woher auch die formelle Glaubensregel des Pelagianismus eine rationaliſtiſche, reſp. ſubjectiv-naturaliſtiſche geworden iſt. Da ſich Pelagius in einem Punkte außerhalb dem Glauben der Kirche ſtellte, ſo trieb die Oppoſition Auguſtins entweder dahin, daß er den wahren Begriff von Freiheit und Gnade wieder aufnahm, oder daß die Pelagianer die Conſequenzen nicht ſcheuten, in welche ihre irrige Grundlehre ſie führte und ſo in dem Naturalismus landeten. Da nun Julian den Begriff der Wahlfreiheit als eigentlichen Freiheitsbegriff am nothwendigſten zur Leugnung der Erbſünde brauchte, da er hiezu die Freiheit der Wahl als Bedingung bei jeder Sünde am zäheſten feſthalten mußte, und da er doch andererſeits die Macht des Böſen über den menſchlichen Willen recht wohl erkannte und die vielen Sünden wieder mit ſeiner Freiheitslehre nicht harmoniren konnten, da endlich bei Julian die ethiſche Tendenz weit hinter der polemiſchen zurückſteht — und da

---

[1]) Deswegen bleibt aber die urſprüngliche Tendenz des Pelagius doch eine ſittliche und man kann nicht mit v. Schätzler ſagen: „man weiß, was ſolche Klagen in dem Munde eines Pelagius zu bedeuten haben". Neue Unterſuchungen u. ſ. w. S. 244. Auch die Recenſion über Wörters Schrift in der Tübinger Quartalſchrift Jahrg. 1867 will dem Pelagianismus die ſittliche Tendenz wegen ſeines Rationalismus beſtreiten. Ueberall iſt hier die Entwickelung des Pelagianismus überſehen worden.

auch seine persönliche Neigung es so für am besten fand — so ließ er die Sünde nur beim Uebermaß eintreten.

Endlich müssen wir noch die Frage erledigen, wie die possibilitas nach Anschauung der Pelagianer zu dem Wollen kommt? Wörter[1]) hat sich diese Frage bereits gestellt und sie dahin beantwortet, daß nach Pelagius aus der possibilitas die Sünde entsteht durch Reizung der gula et libido und dadurch, daß der Teufel böse Gedanken eingibt. Julian dagegen erklärt die Frage für thöricht, woher das Böse stamme. „Denn der Name des Willens hat keine andere Bedeutung, als daß er seine Bewegung nicht einer Ursache verdankt." Voluntas est motus animi cogente nullo. Doch sieht man wohl ein, daß Julian nur den Zwang, die zwingende Ursache leugnet[2]), was ja Pelagius auch that: daß der Mensch eine Anreizung zur Sünde habe, daß die possibilitas als liberum arbitrium eine Anreizung zur Sünde erfährt, sagt Julian ausdrücklich mit folgenden Worten: liberum arbitrium in mali parte vitiorum voluptatibus vel diaboli persuasionibus juvatur[3]). Außerdem sind es das böse Beispiel und die Gewohnheit, welche die possibilitas zum Bösen wenden.

Die Lenkerin des Willens aber ist die „königliche Vernunft". Sie thront über dem Willen und sie muß bestimmen, wohin sich der Wille wenden soll. Eine Frei-

[1]) vgl. Wörter a. a. O. S. 227—237.

[2]) Voluntas ergo, quae nihil est aliud quam motus animi cogente nullo, possibilitatem suam naturae debet, effectum suum sibi. In natura enim exorta est, sed a possibili, non a necessario. op. imp. 5, 61.

[3]) op. imp. 3, 122.

heit ist im Menschen nicht möglich, antequam usum rationis adipiscatur[1]). Non libertas, ubi non est facultas per rationem electionis[2]). Die Vernunft als Ebenbild Gottes hätte nun eigentlich nur die Aufgabe, den Willen zum Guten zu lenken, und wenn die Vernunft eine so große natürliche Macht über den Willen besitzt und die Vernunft als Ebenbild Gottes doch nur das Gute billigen kann, warum thut dann der Mensch nicht immer das Gute, ja warum ist immer wieder die ganze Menschheit sündig geworden, so daß Gott durch außerordentliche Mittel zu Hülfe kommen mußte. Hier muß man die consuetudo als Verdunklerin des Verstandes zu Hülfe rufen. Grade die „Tochter Gottes", das „Göttliche im Menschen[3])" muß auch den Willen zum Böſen bestimmen. Dem Menschen, sagt Julian, wird auf der einen Seite Strafe und Glorie (velut occasio) gezeigt, das soll ihn vom Bösen abhalten; auf der anderen Seite zeigt sich ihm als Lockung Vortheil und Vergnügen: nun muß die Vernunft bestimmen[4]): und trotzdem „der Mensch die Sünde leicht vermeiden kann,

[1]) op. imp. 1, 47. Haec igitur voluntas, quae alternatur, originem possibilitatis in libero accepit arbitrio: ipsius vero operis existentiam a se suscipit, nec est prorsus voluntas ante quam velit, nec potest velle ante quam potuerit et nolle; nec utrumque habet in parte peccati, id est, velle et nolle, ante quam usum rationis adipiscatur.

[2]) l. c. n. 48,

[3]) Die Seele war ja sogar eine pars Dei genannt worden. vgl. oben S. 45.

[4]) Motus autem animi ejus, qui jam per aetatem judicio rationis uti potest; cui cum poena monstratur et gloria, aut contra commodum vel voluptas, adjutorium et velut occasio offertur, non necessitas imponitur partis alterutrae. op. imp. 1, 47.

wenn er will", trotzdem die Vernunft durch generosi cordis stimuli[1]) angestachelt wird zum Guten, trotzdem die ganze quadrua jugalitas der stoischen Cardinaltugenden, prudentia, fortitudo, temperantia und justitia als natürliche Anlagen nur zum Guten neigt[2]), trotzdem der Mensch in boni parte virtutum dogmatibus et variis divinae gratiae speciebus juvatur[3]) — trotzdem sündigt er und ist jedesmal die Menschheit in schweren Sünden untergegangen[4]). Einmal ist dies ein Beweis der Willensfreiheit[5]); dann aber hat die consuetudo durch ihre Verstandesverdunkelung daran Schuld. Und nachdem nun nie, weder im Urstande, noch unter dem Gesetze die Menschheit gut geworden ist, so hat

---

[1]) Ad aliquid laudabile generosi cordis stimulis incitatur Contr. Jul. 4, 15.

[2]) op. imp. 1, 36.

[3]) op. imp. 3, 122.

[4]) Ueber die Entstehung der Sünde vgl. namentlich op. imp. 5, 57—60. Julian schließt mit folgenden Worten: Stolidissime interrogas, unde ipsa voluntas mala. Hoc enim quod dicis unde, non occasionem sed originem ejus, id est, naturam requiris: at id, sicut supra tractatum est, si naturam accipit, definitionem sui perdit, qua dictum est, cogente nullo; si vero definitionem tenet, praejudicium nativitatis excludit. Non ideo ergo peccavit homo, quia de nihilo factus est, non ideo quia a Deo factus est, non ideo quia de tenebris factus est, non ideo quia liberi arbitrii factus est: sed ideo peccavit, quia voluit; id est, ideo habuit voluntatem malam, quia voluit.

[5]) Cur et malum potuit voluntas quae bonum operabatur? Respondeo, Quia bonum hoc quod virtus dicitur, proprium esse non poterat, nisi fuisset voluntarium: voluntarium autem non esset, si necessitatem boni habuisset: necessitatem autem boni pertulisset, si non habuisset possibilitatem mali. Ut ergo constaret jus boni admissa est possibilitas mali. op. imp. 5, 61.

es ſchier den Anſchein, als ob das Chriſtenthum mehr eine Anſtalt zur Sündenvergebung werden müſſe, als ein Mittel zur poſitiven Heiligung der Menſchen, denn letzteres wird ſich beinahe als unmöglich erweiſen müſſen. Wir wollen ſehen! Aber man merkt wohl, wie dann thatſächlich der Pelagianismus an das grade entgegenſetzte Ende angekommen iſt, als wohin ſein Urheber Pelagius zielte.

Capitel III.: Die Gnade.

§. 1. Pelagius und Cäleſtius über die Gnade.

Wir haben oben Seite 64 die Stelle aus Auguſtin angeführt, gemäß welcher die Kirche vor Beginn der pelagianiſtiſchen Streitigkeiten ihren Glauben über die göttliche Gnade durch ihr *Leben* und ihre *Gebete* ausgedrückt habe. Erſt durch das Auftauchen des Pelagianismus wurden theoretiſche Unterſuchungen nothwendig. Und zwar drehten ſich dieſe vor allem darum, ob der Menſch das Gute aus ſich vermöge, oder ob er dazu noch eines außerordentlichen Gnadenbeiſtandes bedürfe. Nun hat v. Schätzler behauptet, der Grundirrthum des Pelagianismus ſei, daß er die Gnade für eine Vollendung, Unterſtützung der Natur anſehe, die Uebernatur alſo verkenne[1]). Und doch wiſſen wir, daß der Streit anging, als Auguſtin geſagt hatte: da quod jubes et jube quod vis[2]). Bei der Oppoſition, die Pelagius hiegegen machte, kam es ihm gar nicht darauf an, ob

[1]) v. Schätzler, das Dogma der Gnade, S. 182 ff.; Neue Unterſuchungen u. ſ. w. S. 235 ff.

[2]) vgl. de dono perseverantiae, n. 53.

die Fähigkeit, das Gute zu thun, als Natürliches oder als Uebernatürliches quoad essentiam in den Menschen hineinkomme — diese Frage lag außer seinem Gesichtskreise — sondern es handelte sich dem Pelagius nur darum, daß der Mensch jene Fähigkeit schon bei seiner Schöpfung erhalten habe. Er wollte nicht einmal zugeben, daß der Mensch jetzt noch einer übernatürlichen Gnade quoad modum bedürfe — denn dieses war seiner Meinung nach ein Grund, dessentwegen die Christen ihre Sünden mit der natürlichen menschlichen Schwäche entschuldigen könnten.

Die durch v. Schätzler eröffnete Perspective kann nicht beibehalten werden und wir stellen die Frage so: ob die Pelagianer eine Gnade für nöthig hielten, und darnach wird es sich zeigen, was sie unter Gnade verstanden haben[1]).

[1]) Nach unserer unmaßgeblichen Meinung ist die Stellung des Pelagius zu Augustin dahin zu präcisiren, daß Augustin der Gnade und Pelagius der Natur das Gute zuschrieb. Consequent und unzweifelhaft verstand nun Augustin unter Gnade so sehr die Uebernatur, daß er ein natürlich Gutes ja beinahe leugnet und natürlich gute Handlungen relativ als peccata ansieht. Das brachte, wie Ernst, die Werke der Ungläubigen nach Augustin, Freiburg 1871 S. 140 ganz richtig bemerkt, sein historischer Standpunkt gegenüber den Pelagianern so mit sich. Pelagius hingegen hielt die Natur für Gnade (nicht die Gnade für Natur!); und die in der Mitte liegende Wahrheit, daß es auch ein natürlich Gutes gebe, das aber zum thatsächlichen Ziele des Menschen nicht ausreiche, diese Wahrheit ist in ihr gebührendes Recht im pelagianistischen Streite nicht gekommen. Daraus folgt dann, daß Augustin gewöhnlich von dem übernatürlichen Stande redet, Pelagius von dem natürlichen, und daß so ihre Antworten oft nicht treffen, sondern an einander vorbeischießen. Augustin z. B. nennt den gegenwärtigen Zustand des Menschen „schlecht" und vorwiegend mindestens meint er dies nur in Rücksicht auf den ursprünglichen Gnadenstand, Pelagius und Julian nennen den gegenwärtigen Zustand des Menschen „gut", der gute Gott könne keinen schlechten Zustand schaffen,

Wir wollen nun zuerſt noch einige Verſicherungen der Pelagianer ſelbſt hören, worin ſie betheuern, daß ſie die Gnade für nothwendig halten.

Auf der Synode zu Diospolis gab Pelagius die Antwort, adjuvante gratia Dei posse esse hominem sine peccato[1]) und ein anderes Mal: der Menſch könne ohne Sünde ſein proprio labore et Dei gratia[2]). „O! unwiſſende Blindheit, o! dumme Geiſtesträgheit, die da glaubt, dasjenige könne ohne Gottes Gnade vertheidigt werden, wovon ſie doch hört, daß man es nur Gott zuſchreiben dürfe[3])." Ja, in Gegenwart des Pinianus hatte Pelagius ſogar geſagt, er verurtheile Jeden, der lehre, man habe nicht zu jeder Stunde und zu jeder Handlung die Gnade nöthig. Anathemo qui vel sentit vel dicit, gratiam Dei qua Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere, non solum per singulas horas, aut per singula momenta, sed etiam per singulos actus nostros non esse necessariam; et qui hanc conantur auferre, poenas sortiantur aeternas[4]).

---

und dadurch hat mancher Beweisgang Auguſtins gegen die Pelagianer nicht die gründliche Kraft. Sie trennen ſich dadurch, daß Auguſtin nur die Uebernatur im Auge hat, die Pelagianer aber die Uebernatur (nicht verkennen, wie wir ſchon einmal geſagt haben, ſondern) nicht erkennen. vgl. auch Petavius, de Pelag. et Semipel. haeresi Cap. 2, n. 2. Initio nullam aliam gratiam Pelagius praeter naturale illud Dei beneficium agnoscebat, qua nos liberi arbitrii condidit.

[1]) de gest. Pel. n. 31.

[2]) l. c. n. 16. 22.

[3]) de nat. et grat. n. 52. O ignorantiae caecitas, o imperitiae mentis ignavia, quae id sine Dei gratia defensari existimat, quod Deo tantum audiat debere reputari.

[4]) de grat. Christi n. 2.

Die Biſchöfe in Diospolis fragten den Biſchof Johannes von Jeruſalem, der gegen Pelagius, wie wir wiſſen, ein erſtes Verhör angeſtellt hatte, was denn in Betreff der Gnadenlehre des Pelagius dort erforſcht worden ſei. Johannes antwortete: Es murrten Einige der Anweſenden und ſagten, Pelagius lehre, ohne Gottes Gnade könne der Menſch vollendet werden. Dieſe Lehre tadelte ich, fuhr Johannes fort, und ſtellte ihr Ausſprüche der Schrift entgegen, wie: „Wenn der Herr das Haus nicht baut, bauen die Bauleute umſonſt," Pſ. 126, 1 u. dgl. Damit gaben die Ankläger ſich jedoch nicht zufrieden und murrten weiter, daß Pelagius ſolches nicht glaube. Da gab ihnen Pelagius die Antwort: Et ego sic credo: anathema sit, qui dicit absque adjutorio Dei posse hominem ad profectum omnium venire virtutum[1]). — Wir haben zwar einen feſten und freien Willen zum Nichtſündigen von Gott erhalten, ſchreibt Pelagius de lib. arb., aber gemäß der unermeßlichen Güte Gottes werden wir doch durch ſeinen täglichen Beiſtand gefeſtigt[2]). Und zu ſeiner Rechtfertigung ſchrieb er an Pabſt Innocenz: „Wir ſagen, daß wir zum Sündigen und Nichtſündigen einen unverſehrten freien Willen haben, der bei allen guten Werken immer durch Gottes Hülfe unterſtützt wird. Dieſe Macht des freien Willens iſt generell in Allen, Chriſten, Juden und Heiden. In Allen iſt gleicher Weiſe der freie Wille durch die Natur,

[1]) de gest. Pel. n. 37.

[2]) Cum autem tam forte, tam firmum ad non peccandum liberum in nobis habeamus arbitrium, quod generaliter naturae humanae Creator inseruit, rursus pro inaestimabili ejus benignitate, quotidiano ipsius munimur auxilio. de grat. Christi n. 29.

aber bei den Chriſten allein wird er unterſtützt durch die Gnade. In jenen iſt das Gut der Schöpfung nackt und waffenlos; bei dieſen aber, welche zu Chriſtus gehören, wird es durch Chriſti Hülfe befeſtigt[1])."

Dieſe Sätze ſind gewiß vorſichtig und dehnbar abgefaßt. Wie auf Stelzen dagegen ſchreitet hier die hölzerne Logik des Cäleſtius hinein. Er argumentirt ſo: „Iſt es Gottes Gnade, wenn wir die Sünde beſiegen, dann iſt es auch ſeine Schuld, wenn wir von der Sünde beſiegt werden, da er uns durchaus nicht beſchützen konnte oder wollte[2])." Und weiter: „Unſer Sieg kommt nicht aus der Hülfe Gottes, ſondern aus dem freien Willen: unſer iſt der Sieg, da wir mit eigenem Willen die Waffen aufnehmen, wie auf der anderen Seite es unſer iſt, wenn wir beſiegt werden, da wir die Bewaffnung mit eigenem Willen verachtet haben[3])." Und ſo bekennt er offen: „Der Wille iſt nicht frei, wenn er der Hülfe Gottes bedarf; jeder hat

[1]) Ad peccandum et ad non peccandum integrum liberum arbitrium habere nos dicimus, quod in omnibus bonis operibus divino adjuvatur semper auxilio. Quam liberi arbitrii potestatem dicimus in omnibus esse generaliter, in Christianis, Judaeis atque Gentibus. In omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratia. In illis nudum et inerme est conditionis bonum, in his vero qui ad Christum pertinent, Christi munitur auxilio. de grat. Christi n. 34.

[2]) Si gratia Dei est quando vincimus peccata, ergo ipse est in culpa quando a peccato vincimur, quia omnino custodire nos aut non potuit aut noluit. de gest. Pel. n. 30.

[3]) Victoriam nostram non ex Dei esse adjutorio sed ex libero arbitrio: nostra est victoria, quoniam propria voluntate arma suscepimus, sicut et contrario nostrum est quando vincimur, quoniam armari propria voluntate contemsimus. cf. de gestis Pel. n. 42.

es im eigenen Willen, etwas zu thun oder nicht[1])." So wenig das Gute unſer Verdienſt wäre, wenn wir die Gnade brauchen, ſo wenig wäre dann Sündigen unſere Schuld: Si enim per gratiam omnia facimus, quando vincimur a peccato, non nos vincimur, sed Dei gratia, quae voluit nos adjuvare omni modo et non potuit[2]).

Entgegen dieſer Dialektik, die Auguſtin dem Cäleſtius ſelbſt nicht zugetraut hätte[3]), nimmt Julian trotz ſeines naturaliſtiſchen Standpunktes betreffs der Gnadenlehre formell doch eine ganz andere Stellung ein. Die Vermehrung der Wohlthaten, ſagt er[4]), iſt nicht gegen den Begriff der justitia; dagegen iſt nur Anrechnung von Sünde ohne freien Willen. „Chriſtus, ſchreibt Julian, verleiht dem böſen Willen Verzeihung mit unſchätzbarer Freigebigkeit, und die Unſchuld, welche er gut ſchafft, die macht er durch Erneuerung und Adoptirung beſſer[5])." „Die Gott erſchaffen hat, weil er wollte, die macht er, wenn er nicht verachtet wird, durch Weihung beſſer und ſchmückt ſie mit der Munificenz der Erbarmung[6])." „Du lügſt alſo, wenn du ſagſt, nach uns genüge der freie Wille zur rechten Verehrung

---

[1]) Non esse liberum arbitrium, si Dei indigeat auxilio, quoniam in propria voluntate habet unusquisque aut facere aliquid aut non facere. ibidem.

[2]) l. c. n. 30.

[3]) ibidem. Vielleicht, meint Auguſtin, ſtammen ſie von irgend einem anderen Anhänger des Pelagianismus.

[4]) op. imp. 3, 163; vgl. auch op. imp. 1, 72.

[5]) Qui malae voluntati veniam inaestimabili liberalitate largitur et innocentiam quam creat bonam facit innovando adoptandoque meliorem. op. imp. 1, 111.

[6]) l. c. n. 40.

Gottes ohne Gottes Hülfe. Da nämlich der Cult Gottes auf vielfache Weiſe verſtanden wird, ſowohl in der Beobachtung der Gebote, als in der Ausmerzung der Laſter, als in der Einfachheit des Lebens, als in der Ordnung der Myſterien, als in der Tiefe der Dogmen, welche über die Trinität oder die Auferſtehung und viele andere ähnliche Punkte der chriſtliche Glaube erreicht, wie könnten wir alſo verworren ſagen, ohne Gottes Hülfe ſei der freie Wille genügend zu ſeiner Verehrung, da wir doch in dem Evangelium den Herrn ſprechen hören: „Ich preiſe Dich Vater, Herr Himmels und der Erde, daß du dieſes den Weiſen und Klugen verborgen und den Kleinen geoffenbart haſt; ſo Vater, wie es vor dir wohlgefällig war?“ ... Wir lehren, der Menſch werde mit freiem Willen von Gott geſchaffen, und er werde unterſtützt durch unzählige Species der göttlichen Gnade ... Gott beweiſt ſeine Güte: praecipiendo, benedicendo, sanctificando, coercendo, provocando, illuminando[1].“ „Ich ſoll alſo ein Feind der Gnade ſein, du unverſchämteſter aller Menſchen[2]?“ „Durch kurzes Bekenntniß wollen wir den Mund der Widerſacher zunähen[3].“

Wer von den Dreien wird uns nun die wahre Anſicht der Pelagianer mitgetheilt haben? Unzweifelhaft Cäleſtius. Auguſtin geht keiner Frage des Pelagianismus gründlicher nach, als ihrer eigentlichen Lehre von der Gnade. Und er hält den allgemeinen Betheuerungen des Pelagius

---

[1]) op. imp. 3, 106.

[2]) Ego — ne sum inimicus gratiae Dei, homo omnium impudentissime? op. imp. 1, 52.

[3]) Confessione brevi os obloquentium consuendum. l. c. n. 53.

als deſſen thatſächliche Anſicht die Lehre entgegen, daß die Gnade das Gute nur leichter mache, alſo nicht „nothwendig“ ſei. Pelagius hatte geſagt: Propterea dari gratiam, ut quod a Deo praecipitur, facilius impleatur[1]). „Damit zeigt er zur Genüge, bemerkt der Heilige, daß auch ohne Gnade, wiewohl nicht ſo leicht, die Gebote Gottes erfüllt werden können[2]).“ Ein anderes Mal hatte Pelagius geſchrieben: „Die Menſchen erhalten Gnade, ut quod per liberum jubentur facere arbitrium, facilius possint implere per gratiam[3]).“ Darauf Auguſtin: Tolle facilius et non solum plenus verum etiam sanus est sensus[4]).

So lautete auch der Tenor des Briefes an Demetrias: wie viel mehr Grund haben wir, vollkommen zu ſein, da uns die Gnade Chriſti das Gute ſo viel leichter macht. Und wenn er auch auf dem Concil von Diospolis erklärt hatte, mit der Gnade Gottes könne der Menſch ſündenlos ſein[5]); darnach ſchrieb er eine epistola ventositatis et elationis, die er mit Geſchwindigkeit verbreitete, und worin er mittheilte: die vierzehn Biſchöfe hätten ſeine Lehre gebilligt, wornach der Menſch ohne Sünde ſein und die Gebote leicht halten könne, wenn er wolle[6]). Und

---

1) de grat. Christi n. 27.

2) ibidem.

3) l. c. n. 80.

4) ibidem.

5) de gest. Pel. n. 16. Posse quidem hominem sine peccato esse et Dei mandata custodire, si velit, diximus: hanc enim possibilitatem Deus illi dedit; .... a peccatis conversus proprio labore et Dei gratia potest esse sine peccato.

6) Et tamen epistola carnalis ventositatis et elationis volat, et gestorum tarditate procurata (Pelagius verzögerte die Heraus-

doch war, ſagt Auguſtin, von einem „leicht halten können“ gar keine Rede geweſen[1]), und die Biſchöfe hatten ihn von der „Gnade“ verſtanden[2]). Hier offenbarte er, daß er die Nothwendigkeit der Gnade durchaus leugnete[3]). Auguſtin urtheilt darum am Schluſſe des Buches de gratia Christi: In quibus ejus verbis certe manifestum est, ita eum velle, nos adjuvari gratia Spiritus Sancti, non quia sine illo etiam per solam naturae possibilitatem non possumus resistere tentatori, sed ut facilius resistamus[4]). Alſo trotz der Verdunkelung des Verſtandes, trotz der böſen Gewohnheit wäre auch heute der Menſch noch im Stande, das Gute ohne Hülfe Gottes auszuüben, wie es im Anfange der Welt war; nur wird ihm durch die Gnade das Gute leichter.

---

gabe der Acten des Concils) celeritate praecedens, in manus hominum praevolat, ut quatuordecim episcopis orientalibus placuisse dicatur, non solum „posse esse hominem sine peccato et Dei mandata custodire“, sed et „facile custodire“: nec nominato Deo juvante, sed tantum „si velit“. de gest. Pel. n. 55. Pelagius hatte in jenem Briefe u. A. geſagt: Quatuordecim episcoporum sententia definitio nostra comprobata est, qua diximus posse hominem sine peccato esse et Dei mandata facile custodire, si velit. Quae sententia contradictionis os confusione perfudit et omnem in malum conspirantem societatem ab invicem separavit. l. c. n. 54.

[1]) l. c. n. 55.

[2]) Die Biſchöfe wiederholten des Pelagius Angabe mit den Worten: Pelagius recte respondit, hominem cum adjutorio Dei et gratia posse esse sine peccato. vgl. de gest. Pel. n. 16. 55. 56.

[3]) l. c. n. 55: ut videlicet tacita, pro qua vehementissime pugnabatur, divina gratia, restet, ut sola in epistola legatur infelix, et se ipsam decipiens velut victrix, humana superbia.

[4]) de grat. Christi n. 44.

Dieſelbe Behauptung ſtellt Auguſtin über Julian auf. Gar oft findet man eine ſolche Beurtheilung des Pelagianismus, nach welcher ſich derſelbe der katholiſchen Gnadenlehre immer mehr genähert und folgerichtig bei Julian die Gnade eine höhere Bedeutung habe, als bei Pelagius. Und ſo ſoll dann beim Biſchofe von Eclanum auch im Gegenſatze zu Pelagius die Nothwendigkeit der Gnade gelehrt ſein. — Des heiligen Auguſtinus Anſicht iſt dieſes nicht. Zwar tadelt es Julian einmal, daß Auguſtin auch das „unvollkommen Gute" ſchon der Gnade zuſchreibe; und Auguſtin bemerkt darauf: willſt du alſo etwa zugeben, daß mindeſtens das vollkommen Gute auf Rechnung der Gnade zu ſetzen iſt? Dann hätteſt du ſchon viel zugegeben[1]). Indeß damit hat Auguſtin keineswegs anerkannt, daß Julian wirklich für das vollkommen Gute die Gnade als nothwendig anſetze; und Julian ſelbſt hat es auch ausdrücklich genug geleugnet. Es iſt jene Bemerkung des Julian nur ein anderer Ausdruck für die Lehre des Pelagius, daß der Menſch aus ſich das Gute anfange[2]), und daß

---

[1]) Contr. d. epist. 2, 18. Hoc enim nobis objiciendum putarunt, quod invito et reluctanti homini Deum dicamus inspirare non quanticumque boni sed et ipsius imperfecti cupiditatem. Fortassis ergo ipsi eo modo saltem servant locum gratiae, ut sine illa putent hominem posse habere boni sed imperfecti cupiditatem; perfecti autem non facilius per illam posse, sed nisi per illam omnino non posse . . . .

[2]) So ſtellt es Auguſtin ſelbſt dar Contr. d. epist. 1, 37, wo er hervorhebt, Julian wolle nicht zugeben, daß die Gnade den Willen zum Guten excitare, wie er doch ſage, daß zum Böſen der Wille diaboli suggestionibus incitari; zum Guten werde der Wille nur adjuvari. Auguſtin ſetzt dann dieſe Lehre gleich jener des Pelagius.

ihm darauf die Gnade dasselbe „leichter mache". „Die neuen Häretiker, sagt Augustin auch gegen Julian, die Feinde der Gnade .... lassen nicht ab, an den Gehegen der Heerde Christi Unruhe zu stiften; wie kann Julian dem freien Willen die Macht, gut zu leben, beimessen, da sie uns doch nur durch die Gnade Gottes, durch Jesus Christus gegeben wird[1])?" Ja, Julian sagt sogar: durch den freien Willen sei der Mensch emancipirt von der Gnade. Libertate arbitrii homo emancipatus est a Deo[2]). Und die Menschen vor Christus, bemerkt Augustin, hält Julian nur deswegen für vollkommen heilig, damit er die Unnöthigkeit der christlichen Gnade, ja die Unnöthigkeit aller und jeder Gnade behaupten kann[3]). Julian selbst schreibt: „Wir sagen, die Heiligen des Alten Testamentes seien durch vollkommene Gerechtigkeit von hier zum ewigen Leben hinübergegangen, d. h. durch eigene Willenstugend seien sie von allen Sünden zurückgewichen: weil auch jene, von denen wir lesen, sie hätten gesündigt, später, wie wir wissen, sich gebessert haben[4])." Und noch viel deutlicher ist die Stelle, in welcher Julian Beispiele von Heiden anführt, welche „dem Glauben fremd, überflossen an Tugenden; in welchen ohne Hülfe der Gnade nur das Gut der Natur ist (wenn auch dem Aberglauben preisgegeben),

[1]) Contr. d. epist. 1, 2—5.

[2]) op. imp. 1, 78.

[3]) Contr. d. epist. 1, 39.

[4]) Dicimus sanctos veteris Testamenti perfecta hinc justitia ad aeternam transisse vitam, id est, studio virtutis ab omnibus recessisse peccatis: quia et illi quos legimus aliquid peccasse, postea tamen eos emendasse cognovimus. ibidem.

welche nur durch die Kraft der angeborenen Freiheit oft als barmherzig und bescheiden und keusch und nüchtern erfunden werden[1])". Augustin macht selbst hier aufmerksam, daß ja dann zur Vollendung des Guten gewiß auch die Gnade nicht nothwendig sei. Haec dicens ecce jam et illud quod gratiae Dei tribueras, abstulisti, ipsum scilicet voluntatis effectum[2]). Und das war zweifelsohne des Julian wahre Ansicht. Auch bei den Heiden, sagt er, gibt es, so gut wie bei den Christen jungfräuliche Seelen und eheliche Scham. Was soll also hier die Gnade? Sie hat ja nichts zu leisten[3]). Die Gewalt des Geistes kann die libido in Schranken halten[4]); jungfräuliche Seelen haben eine universelle Verachtung gegen sie[5]). Jeder, der will, kann schamhaft, heilig, gerecht sein[6]). Paulus selbst sage: die in der Rennbahn laufen, enthalten sich von allem. Contr. Jul. 4, 18.

Du willst mich schrecken, erwidert Augustin, durch die Namen Fabricius, Fabius, Scipio, Regulus u. s. w.[7])!

---

[1]) Exempla opponitis impiorum, quos dicitis alienos a fide abundare virtutibus, in quibus sine adjutorio gratiae, solum est naturae bonum, licet superstitionibus mancipatum, qui solis libertatis ingenitae viribus et misericordes crebro et modesti et casti inveniuntur et sobrii. Contr. Jul. 4, 16.

[2]) ibidem.

[3]) l. c. n. 48. Nihil pertinere ad laudem gratiae, si id donet suis, quod peccata impiis largiuntur.

[4]) Contr. Jul. 5, 61.

[5]) ibidem.

[6]) l. c. n. 65.

[7]) Sit licet ille Fabricius, sit licet Fabius, sit licet Scipio, sit licet Regulus, quorum me nominibus, tamquam in antiqua

Mißfällt dir der chriſtliche Glaube, dann ſprich es offen aus[1])! Vielleicht ſagſt du noch: leichter ſei uns die Vollkommenheit durch Chriſtus[2])! — Von allen Pelagianern aber biſt du, glaube ich, der Einzige, welcher die Ungläubigen gerecht zu nennen wagt[3]).

Wir meinen, Auguſtin beſtätigt uns hiemit, daß Julian die Gnade noch viel weniger für nothwendig hielt, als Pelagius. Pelagius ſagte: den Chriſten helfe die Gnade[4]), Julian erklärt die Heiden und Juden, welche wollen, für gradeſo gerecht, als die Chriſten, — hat alſo nicht bei Julian die Gnade überhaupt an Werth verloren[5])? Das will man nicht zugeben. Unſere ganze bisherige Darſtellung hat den julianiſchen Pelagianismus in einen „ſubjectiviſtiſchen Naturalismus" auslaufen laſſen; und wir ſind uns ſehr wohl bewußt, daß dieſes unſer Urtheil hier zertrümmert würde, wenn Julian, anſtatt den Pelagianismus vom Chriſtenthum weiter getrennt, denſelben durch die

---

1) Contr. Jul. 6, 10. Si tibi Christiana fides displicet, apertius confitere.

2) l. c. n. 81. Hic forte dicis: sed facilius per Christum.

3) Quis porro eorum qui se Christianos haberi volunt, nisi soli Pelagiani, aut in ipsis etiam forte tu solus, justum dixerit infidelem, justum dixerit impium, justum dixerit diabolo mancipatum? Contr. Jul. 4, 17.

4) de grat. Christi, n. 34.

5) Wie wenig Auguſtin dem Julian die Annahme einer inneren Gnade zutraut, geht auch ſehr klar daraus hervor, daß er ihn in dieſer Beziehung noch hinter Pythagoras und Plato ſtellt. Eruditissimi atque doctissimi viri multo excellentiore ceteris philosophia nobilitati veras virtutes non esse dicebant, nisi quae menti quodam modo imprimuntur a forma illius aeternae immutabilisque substantiae, quod est Deus. Contr. Jul. 4, 17.

Gnadenlehre ihm wieder weiter entgegengeführt hätte. Wir werden die letzte Probe unserer Ansicht hier liefern müssen.

Die Beurtheilungen der pelagianistischen Gnadenlehre theilen sich in drei divergirende Arten. Die Einen finden sowohl bei Pelagius als auch bei Julian den Begriff der eigentlichen, inneren Gnade; die Anderen sind der Meinung, zu diesem Gnadenbegriffe sei nur Julian gekommen; die Dritten endlich halten dafür, daß weder Pelagius noch Julian eine innere Gnade gekannt habe. Dürften wir uns als Vierten hierneben stellen, so würden wir sagen: Weder Pelagius und noch viel weniger Julian hat den Begriff der inneren Gnade.

Sowohl dem Pelagius, als dem Julian erkennen den Begriff der inneren Gnade zu: Petavius, Vossius, Semler, Wiggers, Neander, v. Schätzler. Letzterer urtheilt, daß der Pelagianismus „im letzten Stadium der Entwickelung" die Gnade angenommen habe[1]). Petavius unterscheidet eine sechsfache Bedeutung des Wortes Gnade bei den Pelagianern[2]) und sagt dabei: Quartum gratiae ge-

[1]) „Von der Behauptung, daß die Gnade in der äußeren Offenbarung aufgehe, glaubte ja selbst die pelagianistische Theologie in dem letzten Stadium ihres Entwickelungsganges abstehen zu müssen." v. Schätzler, Natur und Uebernatur S. 184. Es kann dieses aber auch von Julian allein verstanden sein.

[2]) Petavius, de Pel. et Semipel. haeres. c. 2, n. 4. Sex omnino divinorum beneficiorum genera gratiae vocabulo comprehensa sunt in illa haeresi. Primum est natura ipsa hominis maximeque liberum arbitrium. Secundum est peccatorum remissio. Tertium, quidquid extrinsecus objicitur ad docendum, cohortandum et impellendum hominem; veluti lex et Christus ipse propositus ad imitandum. Item doctrina, creaturae ipsae, miracula, terrificae res, et hujus generis alia. Quarto gra-

nus est interior mentis illuminatio et revelatio, qua cordis oculos aperit Deus; sed nihil in voluntate efficit[1]). Die innere Gnade iſt hienach bei den Pelagianern zwar keine gratia movens oder cooperans, aber doch eine innere Erleuchtungsgnade (gratia illuminans). Ganz dieſelbe Anſicht hat Voſſius, der ſogar erzählt, daß einige eruditi viri unter der pelagianiſtiſchen Gnade ein auxilium supernaturale verſtanden haben, per quod voluntas sufficientes accipit vires ad actus quosvis salutares[2]). Wiggers urtheilt von der pelagianiſtiſchen Gnade, ſie ſei eine gratia illuminans, welche durch die indirecte Wirkung auf den Willen zur gratia cooperans werde[3]). Neander endlich geht am weiteſten und ſagt: „Sie leugneten keineswegs übernatürliche Mittheilungen der Liebe Gottes, durch welche der menſchlichen Natur verliehen wird, was ſie durch die vermittelſt der Schöpfung ihr mitgetheilten Kräfte nimmer hätten erlangen können[4])."

Wörter dagegen iſt betreffs des Pelagius der Anſicht, „daß die erleichternde Gnade bei demſelben keine unmittelbar, ſondern mittelbar durch den Verſtand und zwar durch

---

tiam appellabant interiorem mentis illustrationem, qua diaboli insidias retegit Deus et cordis oculos aperit. Quintum genus est regeneratio et adoptio qua filii Dei per baptismum fiunt homines: ac status ille, in quo ad regnum coeleste capessendum idonei sunt. Sextum postremumque est aeterna ipsa vita.

[1]) l. c. c. 4. n. 2.

[2]) Vossius, historiae de controversiis quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt. Amstelodami. p. 308—313.

[3]) Wiggers, a. a. O. S. 228 ff. u. S. 243.

[4]) Neander, Kirchengeſchichte II, 3, S. 860.

die Kenntniß des Geſetzes und der Lehre Chriſti wirkende iſt[1]). Alſo nur von außen ſoll ſie kommen.

Bei Julian indeß ſieht Wörter nicht zwar eine innere Gnade, die den Verſtand erleuchtet (gratia illuminans), dafür aber ſogar eine „innere auf den Willen wirkende göttliche Gnade[2])". (Gratia cooperans.) Und er glaubt, eine ſolche Gnade ſei gelehrt, wenn Julian ſage: Adsunt adjutoria gratiae, quae in parte virtutis numquam destituunt voluntatem[3]). Die Hülfsmittel dieſer Gnade, welche dann von Julian genannt werden, tragen zwar nach Wörters eigener Anſicht nicht den Charakter einer inneren Gnade an ſich[4]), allein es müſſe doch eine innere, auf den Willen wirkende Gnade gemeint ſein, wenn der gute Vorſatz des Menſchen durch die adjutoria gratiae zur Ausführung gebracht werde[5]). Wenn Julian lehre: libero arbitrio omne adjutorium cooperatur[6]); wenn er ſage: homo

---

[1]) Wörter, a. a. O. S. 376. vgl. auch folgende Stelle: „Wie man aus dieſen Nachweiſen erſieht, kennt Pelagius keine andere Art der Wirkſamkeit der Gnade auf den Willen, als die blos moraliſche einer zunächſt auf den Verſtand wirkenden Belehrung und Ueberzeugung. Nach ihm wirkt die Gnade alſo weder unmittelbar noch in der Weiſe, daß ſie ihm eine Kraft ertheilte, die er nicht ſchon an ſich hätte, ſondern, wie Baur es treffend bezeichnet, nur auf dem Wege, auf welchem überhaupt auf den Willen in ſeinem Verhältniß zum Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögen eingewirkt werden kann." S. 378 f.

[2]) l. c. S. 379; ausführlicher beſprochen iſt dieſelbe Frage bei Wörter l. c. S. 402 ff.

[3]) op. imp. 3, 114.

[4]) „Von den verſchiedenen Species der Gnade, welche Julian unter den allgemeinen Begriff des adjutorium ſubſummirt, geht freilich keine mit Beſtimmtheit auf den Begriff der inneren Gnade." S. 379.

[5]) S. 380 u. 403.

[6]) op. imp. 1, 75.

divinitus ad capessendam perfectionem adjuvetur[1]); wenn es hieße: gratiam adjuvare uniuscujusque bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, quia personarum acceptio non est apud Deum[2]) — ſo iſt darin nach Wörters Meinung eine innere gratia cooperans gelehrt. —

Wir bemerken, daß jene Autoren, welche bei Pelagius ſchon eine innere Gnade gelehrt finden, ſich auf ähnliche, allgemeine Aeußerungen deſſelben ſtützen. „Es mögen, ſchreibt z. B. Semler, billige Leſer ihre Augen und ihr Urtheil gebrauchen und ſagen, ob es keine innere Gnade iſt, wenn Pelagius lehrt: homines divinae quoque gratiae juvantur auxilio[3]).“ Und ſo urtheilen Voſſius, Petavius und die Anderen.

Baur, drittens, ſpricht der Gnade des Pelagius ſowohl, wie jener Julians den innerlich wirkenden Charakter ab. Lex und adjutorium, meint er, ſind eigentlich daſſelbe und verhalten ſich wie Gnade im objectiven und ſubjectiven Sinne. Dadurch, daß die Belehrung innerlich vermehrte Erkenntniß wirkt und auch eine „Wirkung auf das Gemüth ausübt“ entſteht für das Geſetz der Name adjutorium[4]). Gradeſo Noris: En gratia Pelagiana, qua facilior nobis ad virtutes via sternitur, nempe scientia et doctrina, non vero interna quaedam motio singulari

[1]) Contr. Jul. 4, 15.

[2]) Contr. d. epist. 2, 10; 4, 13.

[3]) Semler, l. c. p. 18; vgl. ferner p. 19: Nonne internum et novum Dei seu spiritus sancti hunc impulsum describit Pelagius?

[4]) Baur, a. a. O. S. 135 Anm.

Dei providentia nobis impressa[1]). Und noch deutlicher: Gratia Pelagianorum exterius animum pulsat[2]).

Noris beruft sich auf den heiligen Augustinus[3]). Und da wir nun schon oben hörten, daß nach Augustins Meinung aus Julianus ein Tullianus geworden[4]), daß auch von den Pelagianern er als der Einzige den Ungläubigen für vollkommen gerecht erkläre — so meinen wir den heiligen Bischof auf unserer Seite für das Urtheil zu haben, daß Julian noch viel weniger als Pelagius eine innere Gnade gekannt hat, daß also die Entwickelung des Pelagianismus die grade entgegengesetzte von der war, die man gewöhnlich annimmt.

Wir können das nicht anders beweisen, als dadurch, daß wir zunächst die Lehre des Pelagius und Julian über die Gnade, die wir zwar theils schon kennen, einzeln anführen und die Beurtheilung des heiligen Augustin, soweit sie reicht, gleich hinzusetzen.

Wir hörten nun oben, daß sowohl Pelagius als Julian die Gnade für nothwendig erklären wollten, daß ihnen aber Augustin nachwies, ihre Lehre kenne thatsächlich nur

---

1) Noris, hist. Pel. lib. 1, c. 15.

2) l. c. lib. 2, c. 14.

3) Ut fuse narrat sanctus Augustinus in libro de gratia Christi. ibidem. Jacobi's Urtheil beschränkt sich nur auf Pelagius, und da sagt er: „Es muß als Endresultat festgestellt werden, daß dem Pelagius die Gnade, auch wo er die Gnade im specifischen Sinne gebraucht, zwar etwas Uebernatürliches, aber nichts innerlich Wirkendes ist". vgl. Jacobi, die Lehre des Pelagius, S. 89.

4) Non timemus Julianum, cum videmus factum esse Tullianum: immo potius dolemus insanum, cum videmus sensum perdidisse Christianum. op. imp. 1, 22.

eine „erleichternde", nicht nothwendige Gnade. Es war jene Behauptung der Pelagianer über die Nothwendigkeit der Gnade grade keine Lüge; sie hielten die Gnade für nothwendig, aber nur insofern, als sie dann unter Gnade die „Natur mit dem freien Willen verstanden". Ohne diese kann natürlich kein Mensch weder etwas Gutes denken, noch wollen, noch thun. Diese Natur hat aber der Mensch von Gott — sie ist insofern Gnade und sie ist nothwendig.

Sie sagen, bemerkt Augustin, der Mensch kann allein das Gute vollbringen; wenn man sie aber drängt, wagen sie es nicht deutlich zu behaupten, sondern nehmen Gott zu Hülfe, der den Menschen erschaffen hat[1]). Diese Bedeutung der Gnade, in qua creati sumus a Deo cum libero arbitrio, war der erste geheime Sinn, in welchem die Pelagianer das Wort Gnade gebrauchen konnten, ohne die christliche Bedeutung von Gnade zu acceptiren. Es war die Natur mit der possibilitas des Guten, die necessitas naturae[2]). Pelagius hatte das selbst nach der Synode von Diospolis mit deutlichster Klarheit seinen An-

[1]) de spiritu et littera n. 4. Cum urgeri coeperint, quomodo id praesumant asserere fieri sine ope divina, reprimunt se, nec hanc vocem audent emittere, quoniam vident quam sit impia et non ferenda. Sed aiunt, ideo ista sine ope divina non fieri, quia et hominem Deus creavit cum libero voluntatis arbitrio (et dando praecepta ipse docet quemadmodum homini sit vivendum).

[2]) cf. de nat. et grat. n. 59. Ipsa non peccandi possibilitas non tam in arbitrii potestate, quam in naturae necessitate est. Quidquid in naturae necessitate positum est, ad naturae pertinere non dubitatur auctorem, utique Deum. Quomodo ergo absque Dei gratia dici existimatur, quod ad Deum proprie pertinere monstratur?

hängern gegenüber ausgesprochen: „Ich habe zwar gesagt: durch eigene Mühe und Gottes Gnade könne der Mensch ohne Sünde sein; aber ihr wisset sehr gut, was ich Gnade nenne, und indem ihr es laset, konntet ihr euch erinnern, daß es jene Gnade ist, in welcher wir von Gott mit dem freien Willen geschaffen sind[1])." „Das nenne ich Gnade, daß unsere Natur, da sie geschaffen wurde, die Möglichkeit nicht zu sündigen erhielt, weil sie geschaffen ist mit dem freien Willen[2])."

Nicht um jene Gnade, antwortet Augustin, der diese Erklärungen des Pelagius durch Timasius und Jacobus erfahren hatte, handelt es sich, in welcher wir als Menschen geschaffen sind, sondern um jene, durch welche wir adoptirt sind[3]); und der Heilige stellt die Sache so hin, daß aus Furcht vor dem christlichen Volke, dessen Glauben sie damit angriffen, die Pelagianer das Wort Gnade beibehielten, die Bedeutung aber in die mit freiem Willen geschaffene Natur, in die possibilitas boni setzten[4]).

So deutlich, wie hier im Privatgespräche, ließ sich Pelagius in seinen Schriften über seine wahre Ansicht von Gnade nicht aus. In dem Buche de natura hatte er gesagt: Sive per gratiam, sive per adjutorium, sive per

1) de gest. Pel. n. 22. Dixi quidem, proprio labore et Dei gratia posse hominem esse sine peccato; sed quam dicam gratiam optime nostis, et legendo recolere potestis, quod ea sit, in qua creati sumus a Deo cum libero arbitrio.

2) Hanc se dicere Dei gratiam, quod possibilitatem non peccandi natura nostra cum conderetur, accepit, quoniam condita est cum libero arbitrio. ibidem.

3) ibidem.

4) cf. de grat. Christi, n. 7.

misericordiam et quidquid illud est, per quod esse homo absque peccato potest, confitetur, quisquis rem ipsam fatetur[1]). „Als ich dieſes las, bemerkt Auguſtin, ich geſtehe: da ward ich plötzlich von Freude übergoſſen, daß er die Gnade Gottes nicht leugne, durch welche allein der Menſch kann gerechtfertigt werden; denn dieſes verabſcheue und fürchte ich in den Disputationen Jener am meiſten[2])." Da ich aber, fährt er fort, weiter las, erkannte ich leider, daß er unter Gnade nur die Natur mit dem freien Willen verſteht. Pelagius aber gab nicht zu, daß ihm die Gnade (und hier muß man dann jene verſtehen, welche das Gute „leichter" macht) in den freien Willen aufgehe. „Hier glauben, ſagt er, ſehr unerfahrene Leute, daß wir der göttlichen Gnade Unrecht thun, weil wir ſagen, dieſelbe vollende in uns keineswegs ohne unſeren Willen die Heiligkeit; gleichſam als ob Gott ſeiner Gnade etwas befehle und nicht vielmehr jenen, welchen er es befiehlt, die Hülfe ſeiner Gnade leihe, damit, was ſie durch den freien Willen thun ſollen, ſie leichter durch die Gnade erfüllen können[3])." Außer dem freien Willen hatte das Wort Gnade alſo doch noch eine Bedeutung, und Auguſtin findet darin zunächſt die Promulgation des göttlichen Geſetzes. Dieſe war ſchon im Briefe an Demetrias als Gnade geprieſen worden[4]),

---

[1]) de nat. et grat. 11.

[2]) l. c. n. 12.

[3]) l. c. n. 8.

[4]) Ad naturam Dominus nimis jam vitiis obrutam — et quadam ignorantiae rubigine infectam limam Legis admovit, ut hujus frequenti admonitione expoliretur, et ad suum posset redire fulgorem. c. 8.

und ſo lautete auch einer der Sätze, die Auguſtin de spiritu et littera angreift: Laudamus et Deum nostrae justificationis auctorem in eo quod legem dedit, cujus intuitu noverimus quemadmodum vivere debeamus[1]). Sie nehmen, ſagt Auguſtin, Gott zu Hülfe, der den Menſchen geſchaffen hat und der ihn belehrt[2]). Cäleſtius hatte dieſes offener geſagt: Gratiam Dei et adjutorium non ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse, vel in lege ac doctrina[3]). Und wenn dagegen Pelagius auch in Gegenwart des Pinianus gelehrt hatte: die Gnade werde zu jedem einzelnen Acte, zu jeder Stunde, in jedem Momente dem Menſchen gegeben[4]), ſo hält dieſes Auguſtin doch für eine liſtige Rede. Er wird darunter, meint der Heilige, eine dankbare Erinnerung an nachgelaſſene Sünden oder an die Lehre und das Beiſpiel Chriſti verſtanden haben[5]), denn in den Büchern über die Willensfreiheit, welche er nach dem Concil von Diospolis herausgab und worin er alles wieder lehrte, was er in Diospolis ſchlau verdeckt und entſtellt hatte „ſetzt er die Gnade und Hülfe Gottes entweder in die Natur und den freien Willen, oder in das Geſetz und die Lehre[6])".

[1]) de spiritu et litt. n. 14.

[2]) l. c. n. 4.

[3]) de gestis Pel. n. 30.

[4]) de grat. Christi n. 2.

[5]) ibidem. Quia et si gratiam Dei, qua Christus venit in mundum peccatores salvos facere, in sola remissione peccatorum constituat, potest huic sensui verba ista coaptare dicens, ideo eam per singulas horas . . . . necessariam, ut semper in memoria retinentes et reminiscentes dimissa nobis esse peccata, non peccemus ulterius . . . .

[6]) l. c. n. 3.

Pelagius proteſtirte weiter. „Wir bekennen nicht, wie du meinſt, daß die Gnade nur im Geſetze beſtehe, ſondern ſie beſteht auch in der Hülfe Gottes[1])." „Es hilft uns nämlich Gott durch ſeine Lehre und Offenbarung, da er die Augen unſeres Geiſtes öffnet; da er uns, damit wir nicht vom Gegenwärtigen in Beſitz genommen werden, das Zukünftige zeigt; da er die Nachſtellungen des Teufels ausbreitet; da er uns durch ein vielfaches und unausſprechliches Geſchenk himmliſcher Gnade erleuchtet. Wer dieſes ſagt, ſcheint dir derſelbe die Gnade zu negiren? Oder bekennt er des Menſchen freien Willen und Gottes Gnade[2])"? — Gottes Gnade bekennſt du damit, erwidert ihm Auguſtin, aber jene qua demonstrat et revelat Deus quid agere debeamus; non qua donat atque adjuvat ut agamus[3]). Die Geſetzeskenntniß allein, ohne innere Gnade, wirkt nur Uebertretung. Plenitudo enim legis caritas. Caritas autem Dei non per legem diffusa est in cordibus nostris, sed per Spiritum — sanctum, qui datus est nobis[4]). Und allen Verſicherungen des Pelagius, daß er die Gnade für nothwendig halte, ſtellt Auguſtin die Behauptung entgegen: du hältſt außer der Natur und dem Geſetze nur die Lehre Chriſti und ſein gutes Beiſpiel für Gnade; jene Gnade, durch welche der Geiſt des Menſchen unterſtützt wird, daß er quod faciendum esse didicerit, etiam dilectione et actione perficiat, dieſe leug-

[1]) l. c. n. 8.
[2]) ibidem.
[3]) l. c. n. 9.
[4]) l. c. n. 10.

neſt du[1]). In folgender Stelle hat Auguſtin ſeine Anſicht über des Pelagius Gnadenlehre am kürzeſten zuſammengeſtellt: „Von ſeinem ſehr deutlichen Dogma, daß er von der possibilitas, voluntas und actio nur die possibilitas als von der Gnade unterſtützt hinſtellt, geht er durchaus nicht ab: die voluntas und actio, glaubt er, bedarf keiner Hülfe. Jene Hülfe aber, wovon er glaubt, daß durch ſie die natürliche possibilitas unterſtützt werde, ſetzt er in Geſetz und Lehre, die uns ſogar vom heiligen Geiſte geoffenbart ſein ſollen und derentwegen wir ſogar beten müſſen. Aber dieſe Hülfe des Geſetzes und der Lehre ſei auch zu den Zeiten der Propheten geweſen; die Hülfe der Gnade jedoch, die eigentlich Gnade genannt wird, ſetzt er in Chriſti Beiſpiel. Das gehört aber, wie ihr ſeht, nichts deſtoweniger zur Lehre des Evangeliums; ſo daß, nachdem uns der Weg gezeigt iſt, auf welchen wir gehen ſollen, wir uns ohne eines Anderen Hülfe durch die Kraft des freien Willens genügen, nicht vom Wege abzulenken: obſchon er dafür einſteht, daß jener Weg auch durch die Natur allein gefunden werden könne, nur leichter, wenn die Gnade hilft[2])."

---

[1]) l. c. n. 45.

[2]) de grat. Christi n. 45. Ab illo suo manifestissimo dogmate non recedit omnino, ubi tria illa constituit, possibilitatem, voluntatem, actionem: et solam possibilitatem dicit divino adjuvari semper auxilio, voluntatem autem et actionem nullo Dei adjutorio existimat indigere. Ipsum vero auxilium, quo possibilitatem naturalem perhibet adjuvari, in lege constituit atque doctrina, quam nobis fatetur etiam sancto spiritu revelari, propter quod et orandum concedit. Sed hoc adjutorium legis atque doctrinae etiam propheticis fuisse temporibus: adjutorium autem

Daß alſo Auguſtin dem Pelagius den Begriff innerer Gnade aberkennt und zwar mit Grund aberkennt, das iſt hiernach ohne Zweifel. Wenn aber Pelagius in der That die innere Gnade leugnete — welche weitragende Folgen für das ganze pelagianiſtiſche Syſtem, welche grundſätzliche Lostrennung vom Chriſtenthum war damit nicht gegeben! Die Zugehörigkeit zu Chriſtus durch Glaube und Gnade ſeitens der ganzen Welt wurde hiemit aufgehoben; und was ſollte nun noch die Rechtfertigung bedeuten?

Es iſt unmöglich, aus Pelagius eine Antwort auf alle hier entſpringenden ſchwierigen Fragen zu ziehen. Niederreißen iſt leichter, als aufbauen; und man darf getroſt behaupten, Pelagius hat alle Conſequenzen dieſer ſeiner Grundlehre nicht mehr gezogen. Entweder iſt er zurückgeſchreckt, oder die Zeit zur Vollendung des Syſtems war zu kurz[1]).

Grade daraus aber, daß Julian dieſe Conſequenzen zieht, daß nun in ihm eine Anthropologie wirklich gefunden werden kann, welche von der inneren Gnade abſtrahirt und darnach das Chriſtenthum mit ſeinen Inſtitutionen beur-

gratiae, quae proprie gratia nuncupatur, in Christi esse arbitratur exemplo: quod nihilo minus ad doctrinam pertinere perspicitis, quae nobis evangelica praedicatur: ut videlicet tamquam via demonstrata, qua ambulare debeamus, jam viribus liberi arbitrii, adjutorio nullo alterius indigentes, sufficiamus nobis, ne deficiamus in via: quamvis et ipsam viam contendat etiam sola inveniri posse natura, sed facilius, si adjuvet gratia. vgl. l. c. n. 27. Cognitionem et dilectionem, sicut sunt discernenda, discernat. Quia scientia inflat, caritas aedificat.

[1]) Man vgl. hier J. L. Jacobi, die Lehre des Pelagius; namentlich von Seite 66 an bis zum Schluß. Es zeigt ſich dort, daß man bei Pelagius an vielen Stellen mit einem Fragezeichen ſchließen muß.

theilt — grade daraus nehmen wir nebſt allem Anderen, ſchon Vorgeführten, die Berechtigung zu der Annahme, daß er den Pelagianismus in das Gebiet des Naturalismus geführt hat. Was uns die Verfolgung der formellen Entwickelung des Pelagianismus und die bisherige Betrachtung der materiellen Entwickelung gelehrt hat, das erhalten wir hier beſtätigt. Julian lehrt wörtlich den Naturalismus und es iſt ſein ganzes Syſtem darauf aufgebaut. — Um nun dieſes zu beweiſen, gehen wir auf die Gnadenlehre Julians ein, und bemerken zuerſt und vor allem, daß Julian die Dreitheilung, die Dreiſpaltung der Heilsgeſchichte, wie Pelagius beibehielt.

Auguſtin ſagt hierüber: Hoc non vos vultis inimici huic gratiae, ut eadem gratia Jesu Christi salvi facti credantur antiqui: sed distribuitis tempora secundum Pelagium, in cujus libris haec legitur; et ante legem dicitis salvos factos esse natura, deinde per legem, postremo per Christum quasi hominibus duorum superiorum temporum, ante legem scilicet et in lege, sanguis Christi non fuerit necessarius: evacuantes quod dictum est: Unus enim Deus, unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus[1]). Daß hiemit Chriſtus als Erlöſer der ganzen Welt ſeine Stellung und folgerichtig die chriſtliche Gnade auch ihre univerſelle Bedeutung verlor, liegt auf der Hand. Die abſolute Möglichkeit, ſelig zu werden, haben wir auch heute noch in unſerer Natur; ſo lange die Natur aber nicht verdunkelt war, brauchte ſie

[1]) Contr. d. epist. 1, 39.

nicht einmal das Gesetz zur „Erleichterung", geschweige denn die Menschwerdung Christi. Augustin klagt darum vorzüglich darüber, daß Julian mit den Pelagianern ein Feind der Gnade Christi sei. „Deßwegen sagen sie, die antiqui homines hätten die vollendete Gerechtigkeit Gottes gehabt, damit man nicht glaube, dieselben hätten der Menschwerdung, des Leidens, der Auferstehung Christi bedurft (cujus fide salvi facti sunt)[1]". Mit den Manichäern bekämpfen sie die Gnade Christi[2]. Sie sind inimici crucis Christi et divinae gratiae oppugnatores[3].

Ja, wie gering Julian die Bedeutung Christi anschlug, geht namentlich daraus hervor, daß er nach Art des Nestorius die Verbindung Gottes mit dem Menschen Jesus als einen Lohn der Verdienste des letzteren bezeichnete. „So sehr macht euch also die Vertheidigung der Willensfreiheit gegen Gottes Gnade kopflos, daß ihr sogar saget, auch der Mittler habe es durch seinen Willen verdient, der einige Sohn Gottes zu sein, und es sei falsch, was die ganze Kirche bekennt: sie glaube an Jesus Christus, den Sohn des allmächtigen Vaters, unseren einigen Herrn, geboren aus Maria der Jungfrau vom heiligen Geiste? Nach euch nämlich ist nicht vom Worte Gottes der Mensch angenommen, so daß er aus der Jungfrau Maria geboren wurde; sondern geboren aus der Jungfrau schritt der

[1]) l. c. n. 12.

[2]) l. c. lib. 2, n. 3.

[3]) l. c. lib. 4 n. 4. Dem heiligen Augustin imputirt Julian die Ansicht, wenn nur der Mensch an Christus glaube, so dürfe er morden u. s. w.; es werde exercetur impunitas criminum propter fidem. Contr. Jul. 4, 50. 51.

Menſch durch die Macht des eigenen Willens ſpäter voran und bewirkte, daß er von dem Worte Gottes angenommen wurde. Einen ſolchen und ſo ſtarken Willen hatte der Menſch nicht durch jene Annahme, ſondern zum Zwecke jener Annahme kam er durch einen ſolchen und ſo ſtarken Willen zuvor; und das Wort iſt nicht im Schooße der Jungfrau Fleiſch geworden, ſondern ſpäter durch Verdienſt jenes Menſchen und ſeiner menſchlichen Willenskraft. Daraus folgt für euch auch jenes, daß, wie ihr glaubt, jener ſei vom Worte Gottes deswegen angenommen, weil er wollte, ihr glauben müſſet: es hätten viele angenommen werden können, oder könnten angenommen werden, wenn ſie gewollt hätten, reſp. wollten; und es ſei durch die Läſſigkeit des menſchlichen Willens geſchehen, daß jener der einzige iſt, da es doch mehrere ſein könnten, wenn die Menſchen wollten[1])."

Die letztere Conſequenz hat Julian wohl nicht ziehen wollen[2]); aber in dieſer Stelle iſt deutlich, wie nur möglich, gezeigt, daß die Menſchwerdung Chriſti eine beſondere Species der allgemeinen Gnade Gottes iſt, die von Werth

[1]) op. imp. 4, 84. Daſſelbe iſt ausgeführt op. imp. 1, 138 ff. Neque enim audebis eum dicere praecedentibus operum meritis Filium Dei factum ab initio, id est, a virginis utero . . . Alioquin secundum vos multi essent tales, si esse voluissent . . . Dic mihi quibus operibus hoc meruit homo Christus Jesus; et qua justitia Dei solus hoc meruerit, aude garrire; aut si non audes, tandem gratiam sine meritis confitere. vgl. de corrept. et grat. n. 30 sqq. vgl. Wörter a. a. O. S. 412 f.; Dorner, Entwickelungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti. Bd. 2. S. 94 f., 142. 434 f.

[2]) Er ſagt eben nicht, ob noch eine andere Veranſtaltung Gottes muß getroffen werden, um auch jetzt noch die Menſchen wieder zu beſſern.

und Bedeutung erſt ſein kann von der Zeit an, wo ſie eingetreten. Und ſo iſt nun die distributio temporum des Pelagius auch bei Julian unzweifelhaft feſtgehalten. Folgendes ſind ſeine eigenen Worte: Primum munus gratiae est, quod facti ex nihilo sumus; . . . . quod ut viventibus sensu ita sentientibus ratione praestamus, quae impressa est animo, ut Conditoris imago doceretur: ad cujus aeque respicit dignitatem arbitrii concessa libertas. Ipsi etiam gratiae beneficiorum quae nobis praestare non desinit augmenta reputamus[1]). Soviel hatte die Natur an ſich von Anfang an. Ipsa gratia, fuhr er fort, legem in adjutorium misit: ad cujus spectat officium, ut rationis lumen, quod pravitatis exempla hebetabant et consuetudo vitiorum, multimodis eruditionibus excitaret atque invitatu suo foveret[2]). Und da das Geſetz den beabſichtigten Erfolg noch nicht hatte, da im Gegentheile es den Anſchein gewann, daß durch das Geſetz die Schlechten nur noch ſchlechter geworden ſeien[3]), da ſuchte Gott die er durch Vorſchriften nicht gebeſſert hatte durch Wohlthaten zu verpflichten[4]). Als die Sünde überfloß[5]),

---

[1]) op. imp. 1, 94.

[2]) ibidem.

[3]) op. imp. 2, 220 . . . . ut non ob aliud videretur data lex esse, quam ut improbi improbiores fierent, et ad peccatum praevaricatio jungeretur.

[4]) l. c. n. 222. ut quos praeceptis non correxerat beneficiis obligaret.

[5]) Auguſtin hatte etwas ſpöttelnd gefragt: wenn das Geſetz ſo mächtige Wirkungen hatte, wie konnte dann doch die Sünde wieder überfließen. Darauf Julian: Sie floß über nicht durch Menge der Sünden, ſondern durch deren Schwere; denn ſeit der Geſetzgebung

da floß auch die Gnade über in der Sendung Jesu Christi. Ad ipsius ergo gratiae id est, divinae benevolentiae, quae rebus causam dedit, plenitudinem spectavit, ut Verbum caro fieret et habitaret in nobis. Reposcens enim Deus ab imagine sua amoris vicem, palam fecit quam totum in nos inaestimabili egisset affectu, ut vel sero redamaremus eum, qui commendans caritatem suam nobis, Filio suo non pepercit, sed pro nobis illum tradidit: pollicens quia si voluissemus deinceps voluntati ejus obedire, Unigeniti sui praestaret nos esse cohaeredes[1]).

Nicht der Glaube an Christus ist es darum auch, durch den wir selig werden, sondern der Glaube an Gott, der Jesum von den Todten auferweckt hat. Dieser Glaube macht die Menschen selig. Zu ihm konnte man aber zu allen Zeiten gelangen. Der Apostel tadelt ja, sagt Julian, die Juden ausdrücklich, daß sie meinten, durch das Gesetz würden sie gerecht. Justitia ex fide, belehrt er sie, non ex lege. Und er will es ihnen hiedurch verweisen, daß sie sich wegen des Gesetzes für gerechter hielten, als die Heiden. Abraham habe vor dem Gesetz und noch in der Vorhaut sich befindend die Verheißung erhalten[2]); damit wolle der Apostel betonen, außer dem Gesetze und

war die Sünde auch „Uebertretung", nicht nur peccatum, sondern auch praevaricatio. op. imp. 2, 217 u. 221.

[1]) op. imp. 1, 94.

[2]) Er sollte der Vater vieler Völker werden, d. h., alle an Gott Glaubenden gehören zur Verheißung Abrahams, nicht also ein Volk, die Juden. op. imp. 2, 154. Wenn aus dem Gesetze Gerechtigkeit, dann ist ausgeleert der Glaube. l. c. n. 157.

außer der Beſchneidung ſei die Gerechtigkeit ebenſo gut möglich, als innerhalb derſelben; wenn nämlich die Heiden, welche das Geſetz nichts angehe, gleich Abraham an Gott glauben[1]). Und wie Abraham und die Heiden und die Juden durch den Glauben an Gott ſelig werden konnten, ſo können es auch die Chriſten. Approbavit ergo Apostolus, quia non sit tantummodo scriptum propter Abraham, quod reputatum est illi ad justitiam, sed et propter nos, quibus sine dubio reputatur, cum in Deum credimus, qui Jesum Christum ex mortuis excitavit[2]).

Chriſtenthum und Geſetz gehören hienach in die Vermehrung der Wohlthaten, welche Gott von Anfang an beliebte[3]). Und nun erkennen wir wohl, wie Julian ſagen konnte, die guten Heiden ſeien ebenſo gerecht, wie die Chriſten; die Menſchen der alten Zeit überhaupt ſeien gerecht geweſen nicht im Vergleich zu den Laſterhaften, ſondern regula virtutum[4]). „Wenn die Gerechtigkeit der Heiden, ſagt Julian, keine Gerechtigkeit iſt, dann ſind ihre Leiber auch keine Leiber, ihre Augen keine Augen, ihre Ackerfrüchte keine Ackerfrüchte; man kann ja das Lachen

[1]) vgl. hierüber op. imp. 2, 153 sqq. Cum ergo ille adhuc in praeputio testis sit fidei pronuntiatus et ob ejus stipendium dilatationem fuerit seminis consequutus; qua, inquit, regula tu Judaee non putas ad consortium justitiae pertinere gentiles, qui fidem Abrahae, paria de Dei virtutibus credendo, restituunt.

[2]) l. c. n. 162; cf. n. 154.

[3]) Zu dieſer gehörte für Adam die Unterredung Gottes und das Gebot.

[4]) Contr. d. epist. 4, 18.

nicht verhalten[1])." „Wenn ein Heide einen Nackten kleidet, einen Verwundeten verpflegt, durch Foltern nicht kann zum falschen Zeugniß gebracht werden — ist das keine Tugend[2])?" „Sollen die Scipionen, die Fabier u. a., in denen wahre Gerechtigkeit war, in der ewigen Verdammniß sein[3])?"

Unter Gnade versteht also Julian erstens, die Natur mit der thatsächlich im Anfange bestandenen Vermehrung der Wohlthaten. Sodann versteht er unter Gnade das Gesetz. „Niemals bereiten jene Feinde der Gnade größere Nachstellungen, um eben die Gnade zu bekämpfen, als wenn sie das Gesetz loben, das sicher zu loben ist. Das Gesetz wollen sie nämlich durch verschiedene Redeweisen und durch Mannigfaltigkeit von Wörtern in allen Disputationen als Gnade angesehen wissen, daß wir nämlich von Gott dem Herrn eine Hülfe der Erkenntniß haben, durch welche wir unsere Pflichten einsehen, keine Einflößung der Liebe, so daß wir das Erkannte in heiliger Liebe ausführen, was eigentlich Gnade ist[4])."

Und endlich ist unter Gnade vorzüglich und mehr als alles Andere das Christenthum zu verstehen. Pelagius

---

[1]) Contr. Jul. 4, 27.

[2]) l. c. n. 30.

[3]) l. c. n. 26. Erunt ergo in damnatione sempiterna, in quibus erat vera justitia?

[4]) Nunquam isti inimici gratiae ad eamdem gratiam vehementius oppugnandam occultiores moliuntur insidias, quam ubi legem laudant, quae sine dubitatione laudanda est. Legem quippe diversis locutionum modis et varietate verborum in omnibus disputationibus suis volunt intelligi gratiam, ut scilicet a Domino Deo adjutorium cognitionis habeamus, quo ea quae facienda sunt noverimus; non inspirationem dilectionis, ut cognita

ſagte, daß eigentlich nur im Chriſtenthum die Gnade eingetreten ſei; und wenn Julian ſo oft von adjutoria ſpricht, durch welche Gott dem Willen wie der Erkenntniß hilft, ſo können wir deren wahren Charakter nur durch die Aufzählung und Unterſuchung der mit Namen genannten adjutoria feſtſtellen. Es gibt deren viele.

Fangen wir mit der Erklärung der Taufe an. Cäleſtius hatte geſagt, die Taufe werde ertheilt zur Nachlaſſung von Sünden und zur Heiligung[1]). Bei Kindern könne ſie nur das Letztere wirken, weil es „dem Glauben der Kirche durchaus fremd" ſei, daß Kinder eine Sünde ererben[2]). Pelagius hatte auch zugegeben, daß die Taufe in redemptionem geſpendet werde[3]) und ſogar betont: die Kinder würden iisdem sacramenti verbis getauft, wie die Erwachſenen[4]), ja ſie würden in remissionem peccatorum getauft. Wie er dieſes vielleicht verſtanden hat, werden wir alsbald ſehen. Daß die Kinder nicht wirklich ſündig ſeien, ſtand feſt[5]). Bei ſündigen Menſchen muß alſo die

---

sancto amore faciamus, quae proprie gratia est. Contr. d. epist. 4, 11; vgl. auch de grat. et lib. arb. 23—26.

[1]) cf. de peccat. merit et remiss. 1, 22. 23. 63.

[2]) vgl. oben S. 62; ferner de peccat. orig. n. 21.

[3]) Von einer redemtio, ſagt Auguſtin Contr. Jul. 3, 8, reden alle Pelagianer. vgl. auch de peccat. orig. n. 20. 21.

[4]) de grat. Christi n. 35; vgl. oben S. 61.

[5]) Man findet die Bemerkung bei den Pelagianern, daß die Kinder ſchon in den erſten Lebenstagen ſündigten, und dieſe Sünden würden ihnen in der Taufe nachgelaſſen. Non tamen originaliter sed in vita jam propria, posteaquam nati sunt, peccatum habere coeperunt, de pecc. merit. 1, 62. Allein ſchon Wiggers a. a. O. S. 63 f. hat mit Recht betont, daß dieſe unſinnige Erklärung keinem der Häupter des Pelagianismus nachgewieſen werden könne, daß ſie

Taufe zunächſt Sünden nachlaſſen, bei Kindern und überhaupt bei ſündenloſen Menſchen beſteht ihre Wirkung in der Heiligung allein. Dieſe doppelte Wirkung der Taufe lehrt nun auch Julian übereinſtimmend mit ſeinen beiden Vorgängern. „Die Taufe, ſagt er, verzeiht und adoptirt[1]“; ſie theilt ihre Wirkungen aus nach der capacitas accedentium, d. h., wer Sünden hat, dem werden ſie mit der Heiligung nachgelaſſen; wer keine hat, der wird melior gemacht[2]. „Der Sünder wird durch die Taufe vollkommen gut, der Unſchuldige aber, der kein aus eigenem Willen entſprungenes Böſe hat, wird aus einem guten ein beſſerer, d. h. ein ſehr guter Menſch. Beide gehen geweiht über in Chriſti Glieder; einer ergriffen in böſem Leben, der andere

alſo aus dem Anhange derſelben ſtammen müſſe. Julian nennt dieſe Anſicht grabezu ein monstrum. op. imp. 3, 198. Das Zugeſtändniß des Pelagius, die Kinder erhielten Erlöſung in der Taufe, faßt Auguſtin auch ſo auf, daß er damit nur eine redemtio ex bono in melius meine de peccat. orig. n. 21.

[1]) op. imp. 1, 95. Haec ergo gratia, quae in baptismate non solum peccata condonat, sed cum hoc indulgentiae beneficio et provehat et adoptat et consecrat.

[2]) op. imp. 1, 53. Quae gratia cum admovetur, non est mutanda pro causis; jam enim ipsa dona sua pro accedentium capacitate dispensat. Sicut enim artes omnes non pro diversitate materiarum, quas arripiunt excolendas, ipsae quoque aut detrimenta aut augmenta patiuntur, sed idem semper atque uno modo se habentes multiplici decorantur effectu, ita et secundum Apostolum; Una fides, unum baptisma et multiplicantur et dilatantur in donis nec tamen in mysteriorum mutantur ordinibus. Sed haec gratia non adversatur justitiae, quae maculas eluit iniquitatis: nec facit peccata, sed purgat; quae absolvit reos non calumniatur innocuos. Christus enim qui est sui operis redemtor, auget circa imaginem suam continua largitate beneficia; et quos fecerat condendo bonos, facit innovando adoptandoque meliores.

ergriffen in der guten Natur[1])." Verfolgen wir zunächst die letztere Wirkung der Taufe, so erklärten Pelagius und Cäleſtius, der Menſch werde dadurch fähig für das regnum coelorum[2]). Julian macht dieſe Unterſcheidung nicht mehr, aber er ſchildert die Heiligung durch die Taufe ſehr prunkvoll. Er nennt ſie eine illuminatio spiritalis, adoptio filiorum Dei, municipatus Jerusalem coelestis, sanctificatio atque in Christi membra translatio et possessio coelorum[3]). Die Taufe wird gegeben „damit die, welche opera Dei ſind, pignora Dei werden; damit die, welche niedrig, aber nicht ſchuldig geboren werden, theuer wiedergeboren werden; damit die, welche hervorgehen aus den Anordnungen Gottes, durch die Geheimniſſe Gottes weitergeführt werden, und diejenigen, welche Werke der Natur bringen, Gnadengeſchenke erhalten, und der Herr, der ſie durch Schöpfung gut machte, ſie durch Erneuerung und Adoptirung beſſer mache[4])".

Wir könnten uns über die Wirkungen der heilig-machenden Gnade nicht lobender ausdrücken. Auguſtin aber war mißtrauiſch genug, allen dieſen Lobeserhebungen nicht zu glauben; und er verlangte beſtimmtere Bezeichnungen der Taufgnade für die Kinder. „Wir glauben, ſagt darum Julian, die Taufgnade iſt ausgeſtattet mit vielen geiſtlichen

[1]) l. c. n. 54. . . . . fieri peccatorem ex malo perfecte bonum; innocentem autem qui nullum habet malum propriae voluntatis ex bono fieri meliorum i. e. optimum, ut ambo quidem in Christi membra transeant consecrati; sed unus deprehensus in mala vita, alter in bona natura.

[2]) de peccat. merit. 1, 26. 58.

[3]) op. imp. 1, 53.

[4]) op. imp. 5, 9.

Gütern; reich an Geschenken und ehrwürdig durch Kräfte heilt sie, je nach der Beschaffenheit der Kranken und der Verschiedenheit der menschlichen Zustände, durch eine und dieselbe Kraft, indem sie sowohl Heilmittel als Geschenke bringt[1])." Auch das geht indeß über die Allgemeinheit nicht hinaus. Christus approbirt, sagt er ein anderes Mal, die Kinder als die Seinigen vor dem Willensgebrauche, das in ihnen geschaffene beneficium erhöht er durch Vermehrung[2]). Ein einziges Mal hat er sich darauf eingelassen, sich concreter auszudrücken, und diese Stelle lautet folgendermaßen: „Siehe, ich will dir kurz antworten; so weit sind wir entfernt, den Kindern, die wir für unschuldig halten, die Medizin Christi abzusprechen, daß wir vielmehr bekennen: grade sie bedürfen derselben am meisten. Denn sie werden klein und schwach geboren, können sich durch eigene Arbeit nicht ernähren, ja nicht einmal die Eltern um Hülfe bitten; sie sind so vielen Wechselfällen ausgesetzt, daß ihnen sogar eine zu dicke Milch und der Schlaf der sie Säugenden zum Verderben gereicht[3])." —

Augustin ist verblüfft über diese Antwort. „Du Feind der Gnade, sagt er, du kannst doch durch dieses dein überflüssiges Geschwätz aufathmen; du hast doch etwas gesagt und hoffst, der Leser wird vergessen, warum es sich handelt[4]). Julian war aber gleich fortgefahren: „Du wirst rufen, es werde Sophisterei mit dir getrieben, dann solltest

---

[1]) op. imp. 1, 53.
[2]) Cont. Jul. 6, 6.
[3]) op. imp. 3, 146.
[4]) ibidem.

du dich deutlicher ausdrücken; man weiß nicht, welche medicina Christi du im Sinne haſt. Wenn du aber die Gnade für die Seele meinſt, ſo habe ich früher ſchon erklärt: die Gnade Chriſti d. h. die Taufe iſt, ſeitdem ſie Chriſtus eingeſetzt hat, allen Altern ſo nothwendig, daß wer leugnet, ſie ſei auch den Kindern nützlich, von uns mit ewigem Anathem belegt wird[1])."

Julian hat irgend welche Definirung der „Heiligung" nicht gegeben. Die letzte angeführte Stelle leitet uns wohl auf ſeine wahre Meinung hin. Er ſagt „die Taufe ſei allen Altern ſo nothwendig, daß ſie auch den Kindern nützlich ſei". So groß der Wortſchwall über die Taufe iſt, ſie iſt in Wahrheit ebenſo wenig nothwendig, wie die gradeſo geprieſene „Gnade" überhaupt. In dem Kinde geht keine Veränderung durch die Taufe vor ſich; ſein Gutes iſt ſeine Natur; in dieſer iſt keine Schuld, dieſelbe kann aber auch durch nichts erhöht, verändert werden; die Aufnahme in das himmliſche Jeruſalem iſt alſo ein Begriff, der nicht den realen Inhalt poſitiver Heiligung hat, der alſo, wenn er überhaupt nicht ganz bedeutungslos ſein ſoll, eine andere Erklärung ſuchen muß.

Sehr treffend hatte darum ſchon Pabſt Innocenz bemerkt: Videntur mihi ipsum baptismum velle cassare[2]). Und Auguſtin hat von Anfang an die Ahnung, daß den Pelagianern mit der Lehre von der Kindertaufe nicht Ernſt

[1]) l. c. n. 149. . . . nos gratiam Christi, id est, baptisma, ex quo ritum ejus Christus instituit, ita necessariam omnibus in commune aetatibus confiteri, ut quicumque eam utilem etiam parvulis negat, aeterno feriamus anathemate.

[2]) Contr. d. epist. 2, 7.

ist. Sie reden, sagt er, mit Absicht dunkel[1]). Ihr werdet, heißt es ein anderes Mal[2]), schon noch dahin kommen, daß ihr die Nothwendigkeit der Kindertaufe leugnet. „Vergebens, schreibt er gegen Julian[3]), suchst du zu verdecken, daß ihr die Nothwendigkeit der Taufe nicht annehmet." Ihr gebt sie nur zu, damit nicht, um ein Sprichwort zu gebrauchen, „euch die Männer ins Gesicht speien und die Frauen euch mit Sandalen den Kopf mürbe klopfen[4])", d. h. aus Furcht vor dem Volke. Aus dem Ausdruck perfundi, den Julian für die Taufe gebraucht, schließt Augustin, daß er ihr keine Bedeutung beilege[5]). Und wir haben endlich ja schon das schließliche Geständniß Julians gehört: „Die Kinder werden in die Kirche gebracht, damit sie Gott, den Schöpfer der Natur bekennen und loben[6])."

Eine andere Frage ist nun noch, ob die Taufe den Erwachsenen Nachlaß der Sünden gibt und ihnen nothwendig ist. Daß sowohl Pelagius wie Julian dieses behaupten, haben wir nun schon oft gehört. Sie wagen ja sogar, laut sich über Augustin zu beschweren, daß er die Wurzeln der Sünde auch nach der Taufe noch stecken lasse, daß die Sünden bei Augustins Lehre von der bösen Neigung

---

[1]) de peccat. merit. 2, 58.

[2]) Contr. Jul. 3, 11.

[3]) Contr. Jul. 6, 6. Frustra idemtidem conaris obtegere quod superfluum baptismum putatis in parvulis dicentes mysteriorum Christi gratiam multis locupletem esse muneribus.

[4]) Contr. Jul. 3, 11. „Ne non solum facies vestrae sputis oblinantur virorum, verum etiam capita sandaliis muliercularum commitigentur."

[5]) Contr. Jul. 6, 27.

[6]) op. imp. 1, 60.

nur rasirt werden u. dgl. Durch die Taufe wird der Mensch ganz rein von der Sünde, betont Julian[1]). Augustin gießt unter dem Lob der Taufe manichäistischen Schmutz in die Natur aus; er befleckt dadurch die Sacramente selbst[2]). Dein Pomp der Indulgenz, welche die Taufe bringen soll, ist Schwindel, wenn der Mensch nothwendig sündigen muß[3]).

Also wird dem erwachsenen Sünder die Taufe wohl Nachlassung der Sünden geben? Die Autoren haben es so verstanden. „Die heilende und rechtfertigende Gnade Christi, schreibt Wörter, besteht lediglich in der Sündenvergebung[4])." Und Augustin selbst scheint der Taufe bei Erwachsenen eine sündentilgende Kraft zuzugestehen: Verum tu a vestro dogmate non recedis, quo putatis gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum sic in sola peccatorum remissione versari ut non adjuvet ad vitanda peccata[5]). — Allein, wie soll denn die Taufe dieses können? Daß der Tod Jesu für uns einen satisfactorischen Charakter habe, das ist schon bei Pelagius nicht gelehrt[6]). Julian aber hat es ganz und gar geleugnet. Christus war als Mensch sterblich; nahm er die menschliche Natur an, so war sein Tod nach der natürlichen Ordnung selbstver-

[1]) Contr. d. epist. 3, 4; Contr. Jul. 6, 52.

[2]) op. imp. 1, 9. 33. 59.

[3]) l. c. n. 106.

[4]) Wörter, a. a. O. S. 381.

[5]) Contr. Jul. 6, 72. vgl. de grat. et lib. arb. n. 26. Dicunt etiam gratiam Dei, quae data est per fidem Jesu Christi, quae neque lex est neque natura, ad hoc tantum valere, ut peccata praeterita dimittantur, non ut futura vitentur, vel repugnantia superentur.

[6]) vgl. Wörter a. a. O. S. 389 f.

ſtändlich[1]). Zwar fehlt es nicht an Phraſen, daß Chriſtus für uns geſtorben ſei[2]), daß wir in ſeinem Blute gerechtfertigt ſeien[3]); indeß, wo es wiederum eine genauere Präciſirung dieſer Ausdrücke gilt, da muß Julian wohl die ganze Leere ſeiner Redensarten aufdecken. Wie Chriſtus ſtarb, ſo exegeſirt er, ſo ſollen auch wir der Sünde abſterben; und wie Chriſtus auferſtand und nun keine Schwäche ſeines Leibes mehr hatte und nicht mehr ſtarb, ſo ſollen auch wir nach der Bekehrung nicht mehr des Sündentodes ſterben, ja wir ſollen ſelbſt keine geiſtige Schwäche mehr an uns haben[4]). Der Tod und die Auferſtehung Jeſu hat alſo für uns nur eine vorbildliche Bedeutung, keinen realen Erlöſungswerth. Und wenn der Apoſtel ſage, wir ſeien

---

1) vgl. oben Abſchnitt 3, Cap. 1, §. 1.

2) Aperuit quanta totum Christus pietate gessisset, qui mori dignatus est pro nihil boni merentibus. op. imp. 1, 170.

3) Multo magis justificati nunc in sanguine ipsius, salvi erimus per eum ab ira. l. c. n. 171. — So ſagt Pelagius auch. vgl. ad Demetr. c. 9. Sanguine ejus expiati atque mundati illiusque exemplo ad perfectam justitiam incitati meliores illis esse debemus. Und ähnlich öfters. Dann aber findet ſich in ſeinen Commentaren zu den Briefen Pauli die Erklärung, daß wir durch Christi doctrinam pariter et exemplum verſöhnt ſeien. vgl. Wörter S. 390. Wenn ſolche Stellen wirklich von Pelagius herrühren, dann iſt es ſehr auffällig, daß Auguſtin ſie nicht verſtanden und beſprochen hat, der Heilige hat ſogar von Julian noch die Meinung, daß er eine wirkliche Sündennachlaſſung durch Chriſtus lehre.

4) vgl. op. imp. 2, 223. Atque ideo muneris memores debere nos sic vivere, ut Christo consepulti esse doceamur; atque resurrectionem ejus conspicua sanctitate gestemus: et quomodo ille, post quam resurrexit a mortuis, nullas infirmitates corporis, nulla flagella perpetitur; ita etiam et nos esse invulnerabiles peccatis omnibus et vitiis annitamur.

auf den Tod Christi getauft, so habe das eben den Sinn: wie Christus abstarb, so sollen wir der Sünde absterben.

Diese Exegese läßt nun wohl vermuthen, wie Julian die Sündennachlassung durch die Taufe muß verstanden haben. Weil Christus keinen genugthuenden Tod für uns gestorben ist, so können die Sacramente keine Wirkung ex opere operato haben. Wir erhalten nicht durch Christus Nachlassung unserer Sünden, sondern „von Gott, der Christus auferweckt hat". Wie hätten auch sonst die Menschen im Alten Bunde Nachlassung ihrer Sünden erhalten? Julian betont ausdrücklich, die Patriarchen und Propheten seien nicht getauft worden[1]). Die Nachlassung der Sünden geschah immer auf dieselbe Weise. Und zwar geschieht dieselbe dadurch, daß wir die motus animi variamus, alternamus; wenn wir das eine Mal Böses wollen und also sündigen, so können wir uns gleich darnach wieder dem Guten zuwenden und dadurch gelangen wir wiederum in den Zustand der innocentia, die ja thatsächlich identisch bleibt mit der „Heiligkeit"[2]). Dabei kann nun wohl be-

[1]) op. imp. 1, 124. vgl. Contr. d. epist. 1, 12.

[2]) Dieses drückt Julian im letzten Buche des op. imp. selbst aufs Deutlichste aus. Cum talis sit conditio facta qualitatum, per quas boni et mali dicimur, ut sub jure agitent voluntatis; tamque hoc sit serio constitutum, ut nec innocentia, quae pro dignitate auctoris officium antevenit voluntatis et naturalis est; tamen nulla se potestate in animo repugnante custodiat, longe longeque amplius hoc in mali parte jus valeat, ut nullam in rationis exitium tyrannidem capessat culpa voluntate suscepta. Et si bona qualitas, cum qua factus est homo, immutabilis non fuit: (falso enim diceretur liber homo, si motus proprios variare non posset!) multo magis qualitas mala fieri non potuit, ut immutabilis et naturalis; op. imp. 6, 19; vgl. auch l. c. n. 6.

ſtehen, daß wir um Vergebung der zugezogenen Schuld Gott auch noch bitten müſſen. Die Pelagianer ſagen nämlich hie und da, daß zur Nachlaſſung der Sünden die Natur nicht ausreicht, daß wir dieſe von Gott erbitten müſſen[1]), und ſie nennen auch dieſes Gnade. Das hat einen guten Sinn. Denn wenn die Natur auch zur innocentia ſelbſt wieder zurückkehren kann, ſo muß nach pelagianiſtiſchen Vorſtellungen die Möglichkeit doch noch bleiben, daß Gott die Sünden auch vergibt, vergißt, da ja die Sünden eine Belaſtung der Natur, eine natürliche Schuld und Verſchlechterung nicht nach ſich ziehen. Wir ſind aber ſchon der Sünde abgeſtorben, wenn Gott uns die Schuld nachläßt. Julian verſteht den Apoſtel ſo, daß er dicit nos mortuos esse peccato eo jam tempore, quo ut acciperemus indulgentiae donum, renuntiare nos mundo omnibusque peccatis professi sumus: atque ideo muneris memores debere sic vivere, ut Christo consepulti esse doceamur[2]).

---

[1]) Hierüber ſind die Ausſagen der Pelagianer aber keineswegs ſo entſchieden. Pelagius zwar ſchreibt: Divinitus esse expianda peccata commissa et pro eis Dominum exorandum, quia id quod factum est, facere infectum potentia naturae et voluntas hominis non potest. de nat. et grat. n. 20. Cäleſtius aber ſagt das grade Gegentheil: Quoniam paenitentibus venia non datur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum merita et laborem eorum, qui per poenitentiam digni fuerint misericordia. de gest. Pel. n. 42 u. 65. Julian redet allgemeiner, man müſſe die Verzeihung dem „Heilenden" zuſchreiben (gratiam referre medicanti).

[2]) op. imp. 2, 223. — Dieſe Lehre kommt auch bei den erſten Pelagianern ſchon vor. Auguſtin berichtet ſchon de gest. Pel. n. 61 einen Satz, von welchem zwar der Autor namentlich nicht genannt wird, der aber lautet: quod Deus ad se conversis peccata prae-

Weil wir also der Sünde selbst absterben, und weil dieses den Menschen immer möglich war[1]), — wie wenig ist Sündennachlaß eine Wirkung der Taufe! Auch die Erwachsenen erhalten, soviel dieses in Worten mag betheuert werden, thatsächlich nicht durch die Taufe Verzeihung ihrer Sünden.

Was ist denn also die Taufe? Ist sie überflüssig? Daß wir per operam mediatoris von der Sünde frei werden, ist doch eine oft wiederkehrende Behauptung[2]). Ja, daß der Nichtchrist verpflichtet sei, Christ zu werden, hat Pelagius ausdrücklich gelehrt[3]) und Julian hat es wiederholt[4]). Auch er hält die Taufe für nothwendig.

Irren wir nicht, so muß man die Sache folgendermaßen auffassen. Wie im Alten Bunde die Beschneidung eine positive Anordnung Gottes, eine conditio war, um dem durch das Gesetz bevorzugten Volke auch äußerlich anzugehören, so ist im Neuen Bunde die Taufe eine gleiche conditio sine qua non. Julian sagt: ex quo ritum ejus Christus instituit[5]), seitdem Christus statt der Beschneidung die Taufe angeordnet hat als Zeichen der Zusammengehörigkeit mit ihm, seit dieser Zeit ist für den Menschen,

---

terita ignoscit. So verstanden auch die Pelagianer die Stelle Zach. 1, 3: Convertimini ad me et convertar ad vos. cf. de grat. et lib. arb. n. 10. vgl. auch Jacobi a. a. O. S. 76.

[1]) vgl. contr. d. epist. 1, 12.

[2]) vgl. op. imp. 2, 172.

[3]) de grat. Christi n. 34.

[4]) cf. op. imp. 1, 67. Ostendit Apostolus unicum esse subsidium, si crederent Christo . . . . Ostendit debere illos currere ad Christum.

[5]) op. imp. 3, 149.

der die Wahrheit des Christenthums erkennt, die Taufe eine nothwendige Bedingung der Rechtfertigung. Wird nun ein Kind getauft, so ist das seine äußere Einführung ins Christenthum, die translatio in Christi membra; irgend eine Veränderung geht dadurch in seiner Natur nicht vor[1]). Läßt ein Erwachsener sich taufen, sich dem Leibe Christi einfügen, so erhält er damit zugleich Nachlaß seiner Sünden: aber nicht durch den Act der Taufe, nicht ex opere operato, sondern ex opere operantis. Julian sagt öfters: brevi confessione peccatorum[2]) werde der Mensch von den Sünden gereinigt; ja noch deutlicher: „in der Taufe werden durch kurzes Bekenntniß der Thaten die Sünden gereinigt" (in baptismate confessione brevi actuum delicta purgantur[3]). Er muß sich in und bei der Taufe von den Sünden weg- und zu Gott hinbekennen; dadurch wird er gerechfertigt. Er wird dann auf den Tod Christi getauft, d. h. er wird belehrt, daß wie Christus gestorben und verklärt auferstanden ist, so nun der Christ der Sünde ganz absterben und makellos, verklärt leben soll. Nicht werden ihm in Rücksicht auf die Verdienste Christi die Sünden nachgelassen; sondern wenn er sich in Rücksicht auf den Tod Christi bekehrt hat, wird Gott seine Sünden nicht mehr anrechnen[4]). —

[1]) Quid efficere laborant, sagt Augustin, nisi ut illa Dei gratia evacuetur in parvulis qua eruit nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum filii caritatis suae? Contr. d. ep. 1, 11.

[2]) op. imp. 1, 57. Adeo misericors est Deus, ut propria unicuique confitenti peccata condonet.

[3]) l. c. n. 67.

[4]) Diese Erklärung der Rechtfertigung durch die Taufe vermittelt uns den sonst unmöglichen Zusammenhang in der Anthropologie Ju-

Hält man nun dieſe Erklärung der Taufe feſt, ſo kommt man auch zu einem Verſtändniß jener anderen Lehre, daß der Getaufte ohne Sünde bleibe[1]), daß die Kirche Chriſti ohne Makel und Runzel ſei[2]). Scheinbar ſtehen hier zwei Gegenſätze unverſöhnt gegenüber: Die Kirche ſoll ſündenlos ſein — thatſächlich aber klagen alle Pelagianer über die große Zahl der wirklichen Sünden. Petavius ſagt darum, daß die Pelagianer in dieſer Frage ſelbſt keine Klarheit gehabt haben, wie man denn überhaupt den Pelagianismus gewöhnlich ſo erklärt, daß man ihn überall in

---

lians. Daß Julian ſich nicht präcis und unumwunden ausdrückt, iſt bei dem Gegenſatz, in welchen er gegen den chriſtlichen Glauben gedrängt wurde, wohl erklärlich. Hier galt es, die Conſequenzen der Grundlehren zu ziehen, vor denen Theodor v. Mopsveſte zurückſchrack. Doch vgl. man op. imp. 1, 67, ob nicht Julian darin die von uns angegebene Erklärung der Rechtfertigung durch die Taufe ſelbſt gibt. Er führt dort aus: Paulus meine den Satz „wer wird mich befreien von dem Leibe dieſes Todes"? von der Gewohnheit des Sündigens unter dem Geſetze. Er antworte dann: die Gnade Gottes durch unſern Herrn Jeſus Chriſtus. Von der Schuld der Sünde, fährt Julian fort, wird befreit nach der Menſchwerdung Chriſti durch das Neue Teſtament, quisquis ad virtutis studia migraverit. Die ſündigen Juden müßten glauben an Jeſus Chriſtus, „welcher ſie für die Zukunft ſo belehre, daß er zugleich das Vergangene verzeihe". Dieſe Belehrung beſteht nämlich in dem Beiſpiele des ſterbenden und auferſtehenden Chriſtus, wie wir oben geſehen. Das Geſetz hat dieſe Belehrung durch Beiſpiel nicht gegeben; wer aber im Chriſtenthum ad studia virtutis kommt, dem wird zugleich gezeigt, daß er der Sünde abſterben muß. Commendans ergo hanc gratiam Judaeis, quia lex punit scelestos, nec habet illam efficientiam misericordiae, quam baptisma, in quo confessione brevi actuum delicta purgantur, ostendit debere illos currere ad Christum.

[1]) Contr. d. epist. 3, 24.

[2]) de gestis Pel. n. 27.

Widersprüche endigen läßt[1]). Die thatsächlichen schweren Sünden wurden von den Pelagianern zweifelsohne auch in der Christenheit zugegeben. Wenn sie nun aber doch wieder von Anfang bis zu Ende die sog. impeccantia des Getauften lehren — bleibt uns wohl etwas anderes übrig, als dieses von der leichten Art zu verstehen, womit der Christ in Rücksicht auf das Beispiel Christi von der Sünde sich wieder bekehren kann[2])? Nicht als ob dieses eine inhaltsreiche Rechtfertigungslehre und Sotereologie wäre —

[1]) Petavius, de Pel. et Semipel. haer. c. 3. Equidem in ista quaestione ac similibus, quae de Pelagiana haeresi moveri possunt, non tam esse facile arbitror invenire quid probes, quam quid quave de causa improbes. Ac fortasse plus quam res ipsa fert, diligentiae in istis inquirendis adhibemus, et rationem ac quam Graeci vocant ἀκολουθίαν, id est, cohaerentem sibi consequentiam sermonis ibi quaerimus, ubi nulla fuit et ubi nihil tantopere auctor illius sectae ac dogmatis studuit, quam ut ne intelligeretur quod diceret.

[2]) Betreffs der Sündenlosigkeit der Getauften weiß Augustin anfangs nicht, ob die Pelagianer meinten, die Getauften könnten nicht mehr sündigen, oder ob nur „die Reinen" (wie es die Donatisten wollten) die Kirche ausmachen sollten. vgl. de gest. Pel. n. 27. Keines von Beiden aber war gemeint. Denn wie sollte sich mit einer solchen impeccantia das Palladium des Pelagianismus, die Willensfreiheit, die aula virtutis, die eigentliche menschliche Würde, vertragen? Julian unterscheidet sich nachdrücklich von Jovinian. Jovinian, sagt er, lehrt, der Mensch könne nach der Taufe nicht mehr sündigen: wir sagen: der Wille ist von Anfang bis zu Ende frei. op. imp. 1, 98. vgl. auch l. c. n. 108 ff. Wenn man nur genau beobachtet, so sagen die Pelagianer eigentlich nicht, daß die Menschen wirklich ohne Sünde seien; sondern sie sagen a) der Mensch „kann" ohne Sünde sein, und b) nach der Taufe ist kein Sündennachlaß mehr nöthig. Wie das „ohne Sünde sein könne" aufzufassen ist, das haben wir bereits früher vernommen. Jener andere, oft wiederkehrende Satz aber, nach der Taufe sei kein Sündennachlaß mehr nothwendig (cf. contr. d. epist. 3, 24; 4, 2. 17. Contr. Jul. 3, 2) kann doch vernünftiger Weise nicht heißen, die Taufe lasse schon alle zukünftigen Sünden nach. Da

aber die Lehre des Julian findet damit einen zum Ganzen paſſenden Abſchluß. Das Beiſpiel des lebenden, ſterbenden und auferſtehenden Chriſtus macht dem Chriſten ein gerechtes Leben und die Bekehrung ſo leicht.

Kaum, ſagt der Apoſtel, ſtirbt jemand für die Gerechten; d. h. der Menſch ſcheut ſich auch noch für die Gerechtigkeit ſein Leben zu opfern; Chriſtus aber iſt ſogar auch für die Sünder geſtorben[1]). Allen Menſchen, auch den Gerechten, iſt ſein Tod und ſeine Auferſtehung ein Beiſpiel; ſie ſollen alle mitbegraben ſein und mitauferſtehen; am wirkſamſten iſt aber dieſes Beiſpiel bei dem Sünder, der ſich bekehrt.

Wir fahren nun hier gleich fort. Wenn ſogar der Tod Chriſti, wenn ſogar die Taufe und die Rechtfertigung noch keinen inneren Gnadengehalt haben, ſo ſchließen wir, daß jene allgemeinen Betheuerungen Julians über adjutoria Dei, welche Wörter für innere, Andere ſogar für nothwendige Gnaden hielten, erſt recht dieſe Bedeutung nicht beanſpruchen können. Wenn Julian ſogar die Stelle Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris ſo erklärt, daß Gott durch die Hingabe Jeſu ſeine Liebe circa nos bewieſen habe und uns dadurch zur Gegenliebe auffor-

nun die Chriſten aber wirklich ſündigen, ſo muß man, wenn man eben nicht wieder bei einem „Widerſpruch“ ſtehen bleiben will, annehmen, die Chriſten werden mit Rückſicht auf die Taufe leicht, ja am leichteſten von aller Sünde frei; es braucht nur den Glauben und eine alternatio motuum; kein neues Rechtfertigungsmittel. So verſtehen wir auch folgenden Satz Julians: Gratia non eodem modo confertur, ut peccatis aeque admota singulis crebro repetatur: sed infusa semel uno virtutis suae impetu atque compendio diversa et plurima delet crimina. op. imp. 2, 212.

[1]) op. imp. 2, 170 u. 171.

dere[1]) — wer wird dann noch in allgemeinen Redensarten Julians eine innere Gnade Gottes gelehrt finden?

Nur das Beispiel Christi, sein frommes Leben, sein Tod, seine Auferstehung, seine Opferwilligkeit für uns — das ist neben der Lehre des Evangeliums der ganze Inhalt seiner Gnade. Dafür berufen wir uns wieder auf eine Stelle Augustins: „Das ist das geheime und schreckliche Dogma eurer Häresie, daß ihr die Gnade Christi in sein Beispiel setzet, indem ihr saget: durch Nachahmung werden wir gerecht[2])." Und Julian bestätigt es, indem er über Christus sagt: Tolle exempli causam, tolletur et pretii, quod pro nobis factus est[3]). Kein Wunder, replicirt ihm wieder Augustin, daß du so sagst, der du als Feind der eigentlichen Gnade, die Gnadenfülle Jesu bekämpfest[4]). Das Evangelium als die Lehre Jesu hat eine geringere Bedeutung; belehrt waren die Menschen auch schon durch das Gesetz worden. Verba docent, sagt Julian, exempla trahunt. Und weil nicht alle dem Beispiel Christi folgen, so sind nicht omnes, sondern multi durch ihn gerechtfertigt[5]).

Ihr leugnet, erklärt der Heilige, die Gnade als Gnade. Sie wird nach euch nicht umsonst gegeben und sie wirkt

[1]) op. imp. 2, 667: id est, per dona sancti Spiritus, amorem suum Deus circa genus probavit humanum.

[2]) Hoc est occultum et horrendum virus haeresis vestrae, ut velitis gratiam Christi in exemplo ejus esse, non in dono ejus, dicentes, quia per ejus imitationem fiunt justi, non per subministrationem Spiritus — sancti . . . . op. imp. 2, 143.

[3]) Contr. Jul. 5, 58.

[4]) ibidem.

[5]) vgl. op. imp. 2, 144. 146 ff. 215.

nicht die Liebe, worin die Gnade eigentlich beſteht[1]). Und wenn wir alles zuſammenfaſſen, was Julian als Gnade ſpecificirt, ſo iſt es die Natur mit natürlichen Wohlthaten; ferner Belehrungen von Gott, zuerſt im Paradieſe, dann im Geſetze Moſes, dann in dem Evangelium Chriſti; ferner iſt Gnade das Beiſpiel Chriſti, die Nachlaſſung der Sünden, der Beweis der göttlichen Liebe gegen uns und endlich der in Ausſicht geſtellte ewige Lohn, wovon die ſchon jetzt bewieſene Liebe Gottes gegen uns der „Seher" iſt (vates beatitudinis futurae)[2]).

Daß es keine gratia interna, keine gratia proprie sic dicta in Julians Syſtem gibt — kann man dafür eine größere Gewißheit fordern? Es concentrirt ſich alles auf die Natur des Menſchen, dieſes ſich ſelbſt genügende Eben-

[1]) Contr. Jul. 3, 2.

[2]) op. imp. 2, 167; vgl. auch op. imp. 1, 87, wo Julian ausführt, Chriſtus habe die Juden ermahnt, ſie ſollten nicht auf ihre Abſtammung von Abraham pochen, ſondern ſich nach der Erkenntniß Chriſti der Tugend befleißen ..... durch Hoffnung auf Lohn. Dominus noster Jesus Christus loquebatur ad credentes sibi, ut de nulla saeculi nobilitate gaudentes, nec de Abrahae sibi semine gloriam vindicantes, niterentur et studerent virtutibus, et nullis post agnitionem Christi servire peccatis, ut veram libertatem conscientia gaudente retinerent, et spe certorum, id est aeternorum, vindicarentur a cupiditate aliorum omnium, quae propter fragilitatem sui, vana frequenter et falsa dicuntur. An derſelben Stelle unterſcheidet Julian dann wieder eine Freiheit, welche er sanctitas und eine Freiheit, welche er indulgentia nennt. Dieſes harmonirt mit unſeren Ausführungen über den eigentlichen chriſtlichen Gnadenbegriff Julians durchaus; und es iſt darnach nicht genau, wenn man gewöhnlich die chriſtliche Gnade Julians in die remissio peccatorum aufgehen läßt. Letzteres iſt zwar die Hauptwirkung. Julian ſagt z. B. wieder op. imp, 1, 67, daß das Geſetz nicht die Wirkung der Barmherzigkeit hatte, wie die Taufe; es ſtrafte die Laſterhaften.

bild Gottes; alles Andere ist eine äußere Unterstützung, mehr oder minder werthvoll, niemals nothwendig[1]).

Die Vernunft kann selbstständig den Inhalt der Offenbarung erkennen[2]) und der Wille deren Befehle vollziehen. Die Geheimnisse der Trinität und der Menschwerdung haben für die Bestimmung des Menschen keine wesentliche Bedeutung. Das Beispiel, welches uns Christus gegeben hat, hätte uns eigentlich ein frommer Mensch auch geben können; und so brauchte der Erlöser nicht einmal Gott, und die Gottheit nicht dreipersönlich zu sein[3]).

Es heißt ferner im Pelagianismus, die Gnade werde nach unseren Verdiensten gegeben. Erforscht man genauer, welche Gnade dieses sei, so sind es nur wieder die Taufe, das Christenthum und die ewige Seligkeit.

Als Augustin urgirte, wenn die Gnade verdient sein muß, wie können dann Kinder die Gnade erhalten, was ihr doch z. B. betreffs der Taufe lehrt[4])? da antwortete Julian, das bonum naturae verdiene die Gnade schon; die Natur müsse in der That ein hohes Gut sein, welche die

---

[1]) Wenn dem Menschen alle „Gnaden" velut occasio geboten sind, dann wählt der Wille. vgl. op. imp. 2, 216.

[2]) Julian sagt op. imp. 3, 106: Christus dankte dem Vater, daß er die Geheimnisse den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber sie geoffenbart habe und darauf fährt er fort: Cum utique ista omnia, tam quae dogmatibus, quam quae mysteriis continentur, libertas arbitrii per se potuerit invenire: quamvis ut nec idola colerentur, nec Deus qui innotescebat mundi ipsius conditor sperneretur, magistro gentium teste, docere potuerit ratio naturalis.

[3]) In Betreffs dieses Punktes genügt es auf Wörter S. 176 u. 411—413 zu verweisen.

[4]) Contr. d. epist. 2, 11.

Gnade verdiene[1]). Man erfand ein meritum naturae[2]). Sonſt aber hatte man perſönliche Verdienſte im Auge, für welche der Menſch die Gnade erhielt. Der Menſch fing mit eigenem Willen, und nur mit dieſem, das Gute an, und darnach erhielt er die Gnade zur Unterſtützung, damit ihm die Vollendung „leichter" werde. Cäleſtius ſagt: Dei gratiam secundum merita nostra dari, quia si peccatoribus illam det, videtur esse iniquus[3]). Es iſt alſo, fährt er fort, in unſerem Willen gelegen, ob wir der Gnade würdig ſein wollen, oder nicht[4]). Pelagius verurtheilte zwar in Diospolis wieder dieſe Lehre[5]), aber ficto corde. Schon an Demetrias hatte er geſchrieben:

[1]) Contr. Jul. 4, 15. Bonam esse hominum naturam, quae talis gratiae opitulationem meretur. vgl. op. imp. 3, 188. Wenn die Gnade einen Sinn haben ſoll, muß die Natur gut ſein.

[2]) Wenn die Taufe zur Seligkeit nothwendig geweſen wäre, wie konnte dann Gott Kinder ohne Taufe ſterben laſſen? Das wäre, wie Auguſtin bemerkt, in der That fatum, wenn man nämlich keine natürliche Schuld der Menſchheit zugeben will. Anfangs ſollen Einige minorum gentium geſagt haben, Gott handle hier in Rückſicht auf zukünftige mögliche Sünden und Verdienſte. Die Logik trieb aber den Julian, den Unterſchied zwiſchen vita aeterna und regnum coelorum aufzugeben, womit die Taufe innerlich ganz werthlos wurde. vgl. auch Wiggers, a. a. O. S. 86 ff.

[3]) de gest. Pel. n. 30.

[4]) ibidem. Propterea et ipsa gratia in mea voluntate posita est sive dignus fuerim sive indignus.

[5]) ibidem; cf. Contr. d. epist. 1, 8. Timuit tamen Pelagius episcopale judicium Palaestinum: et cum ei fuisset objectum, quod diceret gratiam Dei secundum merita nostra dari; negavit se dicere, et eos qui hoc dicerent, anathematizando damnavit. Nec aliud tamen defendere invenitur in libris, quos postmodum scripsit: fraudem se putans hominibus judicantibus fecisse mentiendo, aut nescio quomodo suum sensum verbis ambiguis obtegendo. cf. l. c. n. 37; lib. 2, 10. 18.

Subditi simus Deo, ejusque faciendo voluntatem, divinam mereamur gratiam, et facilius nequam spiritui, sancti Spiritus auxilio, resistamus[1]). Und er hatte ſpäter diejenigen verurtheilt, welche, da ſie doch den freien Willen haben, nicht zum Glauben kommen und ſich die Gnade verdienen[2]). „Wenn alſo Pelagius aufrichtig den Satz verurtheilt hat, Dei gratiam secundum merita et dignis dari: wie hat er dann das gemeint, daß er ſagt: Dicimus donare Deum ei, qui fuerit dignus accipere, omnes gratias[3])?“

Und noch viel öfter lehrt uns dieſes Julian, der die Natur für noch beſſer hielt als Pelagius. Er will, ſagt Auguſtin[4]), die nefaria et damnabilia dogmata vertheidigen, daß die Gnade nach Verdienſt gegeben werde und der Menſch ſündenlos leben könne, wenn er wolle. Deswegen lehrt er, der heilige Geiſt habe in alten Zeiten „die guten Sinnes“ unterſtützt[5]), Gott helfe dem guten Vorſatz eines jeden Menſchen[6]), nicht als ob Gottes Gnade ein donatum wäre, ſondern ſie iſt ein redditum, eine merces[7]). Ihr laßt das studium sanctitatis vorangehen; dann folgt Gott nach[8]). „Dieſe Gnade baut nicht den freien Willen auf, den wir bei der Geburt empfangen; aber die Gnade hilft

[1]) cf. de grat. Christi n. 44; epist. ad Demetr. c. 25.

[2]) de grat. Christi n. 34.

[3]) de gest. Pel. n. 40.

[4]) Contr. d. epist. 4, 3.

[5]) Contr. d. epist. 4, 18.

[6]) l. c. n. 13; gratiam adjuvare uniuscujusque bonum propositum.

[7]) ibidem. vgl. l. c. lib. 2, 22: quo merito praecedente dignus sit adjuvari Dei gratia subsequente.

[8]) Contr. Jul. 4, 29.

dem freien Willen[1])." Und der Heiland sagt: Bittet, so werdet ihr empfangen; klopfet an, so wird euch aufgethan werden: er lehrt uns damit, daß wir die Gnade zum Lohn des guten Anfanges bekommen[2]). Ebenso heiße es schon Prov. 16, 1: Hominis est praeparare cor et a Domino responsio linguae[3]).

So bestimmt nun der Mensch nicht nur auf Erden ganz sich selbst, sondern in seiner Hand liegt auch sein ewiges Geschick. „Denen, welche anklopfen, wird geöffnet von Gott, welcher will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen." So also, erwidert Augustin hierauf, werden deshalb nicht alle selig, weil nicht alle wollen, nicht anklopfen, obschon Gott es will. Eine Prädestination ist im Pelagianismus nicht möglich; die Werke des Menschen sind das Bestimmende, und Gott weiß nur voraus, ob der Mensch selig wird, oder nicht.

[1]) op. imp. 1, 95.

[2]) Contr. Jul. 4, 41.

[3]) Contr. d. epist. 2, 20. Ebenso verwendet er Röm. 8, 28: Scimus quia diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt. Das propositum ist ihm der Vorsatz der gute Anfang des Menschen. vgl. Contr. d. epist. 2, 22, ferner ist zu vgl. Contr. d. epist. 4, 12 ff. und op. imp. 1, 87 ff., wo mehrere Schriftstellen in diesem Sinne verwendet werden. „Ihr gebet euch, sagt darum Augustin Contr. Jul. 4, 40, mit vielem Gerede Mühe, das zu behaupten und zu beweisen, was Pelagius schon in dem Gerichte der palästinenschen Bischöfe verurtheilte, daß die Gnade Gottes nur nach unseren Verdienste gegeben werde." Nach der Rechtfertigung sollen wir Frieden haben mit Gott als praemium unserer Bekehrung. op. imp. 2, 165 f. Augustins Gnade, welche ohne Rücksicht auf Verdienste gegeben, ja sogar dem reluctanti eingeflößt werde, nennt Julian ein fatum. vgl. Contr. d. epist. 2, 10: Contr. Jul. 4, 40. Gott hilft nur ad capessendam perfectionem. Contr. Jul. 4, 15.

Was ist denn nun das die Güte oder Schlechtigkeit eines Werkes, und folgerichtig die Seligkeit oder die Verdammniß des Menschen Bestimmende und Entscheidende? Wenn der Mensch aus sich handelt, wenn die Gnade keine wesentliche Veränderung in ihm hervorruft, wenn die meisten Werke eigentlich in sich indifferent sind, die Sünde erst beim Exceß beginnt — was ist dann erforderlich, damit ein Werk fürs ewige Leben gültig ist? Antwort: Wie bei den Stoikern einzig und allein die rechte Absicht. Und den Schluß und die eigentliche Bedeutung der pelagianistischen Anthropologie finden wir somit in folgendem Satze Julians, den wir für den Kernsatz des Pelagianismus halten: Cunctarum origo virtutum in rationabili animo sita est et affectus omnes per quos aut fructuose aut steriliter boni sumus, in subjecto sunt mentis nostrae, prudentia, justia, temperantia, fortitudo. Horum igitur affectuum vis cum sit in omnibus naturaliter, non tamen ad unum finem in omnibus properat: sed pro judicio voluntatis, cujus nutui serviunt aut ad aeterna aut ad temporalia diriguntur. Quod cum fit non in eo quod sunt, non in eo quod agunt, sed in eo solo variant quod merentur.

Inhalts-Verzeichniß.

Erſtes Hauptſtück. — Allgemeiner Theil.

Erſter Abſchnitt.

Entſtehung und erſte Ausbildung des Pelagianismus.

Die verſchiedenen Anſichten über den Urſprung des Pelagianismus S. 1. Die Anſicht Wörters 3. Der Pelagianismus und die Stoa 6. Auguſtins erſte Nachrichten über den Pelagianismus 7. Des Pelagius und Cäleſtius erſte Schriften 9. Die erſten Verhandlungen über den Pelagianismus 12. Eigenthümlichkeiten des Pelagius und Cäleſtius 13. Das Concil von Diospolis 17. Ob Pelagius, wie Cäleſtius, von Anfang an die Erbſünde geleugnet habe 19—33.

Zweiter Abſchnitt.

Die Schriften der Pelagianer und ihr Inhalt im Allgemeinen.

Capitel I. Die Schriften des Pelagius und Cäleſtius . 34—67

Des Pelagius Eulogien und die Briefe an die Biſchöfe Paulinus und Conſtantius; die Commentare zu den Briefen Pauli 34. Der Brief an den heiligen Auguſtin 34. Troſtbrief an Livania 35. Belehrungsbrief an Demetrias 40. Das Buch de natura 46. Die Auszüge aus des Cäleſtius Schriften 48. Seine Appellation an den Pabſt 50. Die Berichte aus Sicilien 51. Die definitiones Cælestii 52. Eine Schrift des Cäleſtius, deren Titel nicht bekannt iſt 53. Des Cäleſtius libellum fidei 62. Ein offener Brief des Pelagius 56. Deſſen chartula apologetica 57. Seine vier Bücher de libero arbitrio 57. Sein Rechtfertigungsſchreiben an den Pabſt 58. Sein Glaubensbekenntniß 60. Des hl. Auguſtinus Schriften gegen Pelagius und Cäleſtius 64—67.

Capitel II. Die Schriften des Biſchofs Julian von Eclanum 67—81.

Charakteriſtik Julians 67—70. Seine erſte Streitſchrift libellus fidei 70. Ein Brief an Pabſt Zoſimus 71 u. 79. Ein

Brief an Bischof Rufus von Thessalonich 71. Augustins Schrift Contra duas epistolas Pelagianorum 72. Julian an den Comes Valerius 72. Augustins Schrift de nuptiis et concupiscentia 72. Julian antwortet hierauf in vier Büchern 72. Augustins zweite Schrift de nuptiis et concupiscentia und seine libri sex contra Julianum 73. Julians achtbändiges Werk gegen Augustins zweite Schrift de nuptiis 74. Augustins sechsbändige Antwort im opus imperfectum 74. Sonstige Schriften Julians und Augustins 75. Unterschied des Standpunktes, den Julian einzunehmen hatte von dem des Pelagius 76—78.

Zweites Hauptstück. — Besonderer Theil.

Erster Abschnitt.

Die Entwickelung des Pelagianismus in formeller Beziehung.

Capitel I. Die Lehrweise des Pelagius und Cälestius 81—98. Verschiedene Beurtheilungen 81—85. Vernunft und Autorität im Briefe an Demetrias 82. Allmälige Ueberleitung zum erkenntnißtheoretischen Naturalismus 86 u. 89. Beständige Veränderung des Pelagianismus 87. Der hermeneutische Canon des Pelagius und Cälestius 90 u. 95. Pelagius' Verhältniß zu den Antiochenern 93. Pelagius und Cälestius über die Tradition 95.

Capitel II. Die Lehrweise des Bischofs Julian von Eclanum 98—117. Julians hermeneutischer Canon 98. Sein beständiges Fortschreiten zum rationellen Subjectivismus 100—105. Julian über die Tradition 105—111. Julians Dialektik 112. Sein Verhältniß zu den Stoikern 113. Seine Polemik 115.

Zweiter Abschnitt.

Die Entwickelung des pelagianistischen Streites gegen die Erbsünde.

Capitel I. Die Erbsünde ist unmöglich, weil Gott der Schöpfer der Menschen §. 1. ein guter Gott ist . . . 121—125. Mit der formellen Veränderung geht die materielle Hand in Hand 117. Pelagius und Julian über die Erbsünde 118. Wachsen

der Gegengründe, Feststellung der Dispositon 118—121. Die Güte Gottes als Einwand gegen die Erbsünde 121—125.

§. 2. Die Erbsünde ist unmöglich, weil Gott ein gerechter Gott ist . . . . . 125—142

Pelagius und Cälestius hierüber 125. Julians Beweis, daß Gott gerecht ist 125. Die Erklärung der Gerechtigkeit 126. Aus ihr folgt die Unmöglichkeit der Erbsünde 126—128. Daß Augustin nicht an den rechten Gott glaubt 127. Die Unterscheidung zwischen vitium und natura vitiata 129—132. Die Entstehung des Bösen in der Natur 132—136. Augustin mit seiner Lehre von der Erbsünde ist ein Manichäer 136—140; ja er ist schlimmer als die Manichäer 140 u. 141. Der tiefere Grund des julianischen Irrthums 141 f.

Capitel II. Die Erbsünde ist unmöglich in sich, denn sie ist §. 1. ein Widerspruch gegen den Begriff der Sünde . . . 142—150

Was die Sünde ist nach Pelagius, Cälestius, Julian 143 ff. Augustins Definition von Julian acceptirt 145 f. Augustins Entgegnung 146 f. Die Erbsünde ist nach Augustin Sünde und Strafe der Sünde 147. Die Einwendungen der Pelagianer hiegegen sind ethischer und rationeller Natur 148—150.

§. 2. Die Fortpflanzung einer Sünde in der Natur des Menschen ist unmöglich . . . . . 150—169

Die Sünde als Sache des Willens kann sich in der Natur nicht fortpflanzen 150. Darum kann nicht von Adam eine Sünde sich vererbt haben 150—151. Die Sünden der Eltern vererben sich nicht, viel weniger noch die Sünde Adams 152 f. Am wenigsten kann sich die Erbsünde von getauften Eltern verpflanzen, da sie dieselbe selbst nicht mehr besitzen 154. Eine Fortpflanzung der Sünde in sich unmöglich 155. Eine natürliche Schuld wäre ferner gar nicht mehr fortzuschaffen 156—158. Augustins Erklärungen läßt Julian nicht gelten 159—160. Gibt es eine Erbsünde, dann muß sie auch Christus, der die ganze menschliche Natur hatte, gehabt haben 160—162, dann muß ferner eine Seelenzeugung angenommen werden 162—164. Dann wird endlich die Ehe verurtheilt 164—169.

Capitel III. Die Erbsünde ist unmöglich, denn sie ist gegen die heilige Schrift . . . . . 169—182.

Dritter Abſchnitt.

Die Entwicklung der poſitiven Anthropologie der Pelagianer.

Der jetzige Zuſtand der Menſchen weſentlich derſelbe mit jenem Adams 183. Die Stellung Auguſtins zu dieſer Frage 184. Die beiderſeitigen Beweismittel 185. Die Schöpfung Adams nach Julian 185 f. Das Verhältniß der Gnade zur Seele und der Seele zum Leibe 187. Eine perſönliche Einheit fehlt 187 f.

Capitel I. Der menſchliche Leib . . . . . 188–213.

§. 1. Tod und Leiden . . . . . 188—195.

Cäleſtius beſtreitet zuerſt den Tod als Folge der Sünde; ſeine Erklärung von Gen. 1, 17 und Röm. 5, 12 S. 189. Pelagius hierüber 189. Julians Lehre über den Tod als Folge der Sünde 189 bis 193. Julian über die irdiſchen Leiden 193—195

§. 2. Die Concupiscenz . . . . . 195—213.

Auguſtin über die Seligkeit des Paradieſes 195. Pelagius verurtheilt die Concupiscenz 195 f. Julian lobt die Concupiscenz, um die Erbſünde leugnen zu können 197. Auguſtin über Ehe und Concupiscenz 197. Julian über Ehe und Concupiscenz 198—205. Nur der Exceß beim Gebrauch der Concupiscenz iſt Sünde 205—208. Die Stoiker über die libido 209. Die libido und die Schrift 211.

Capitel II. Die menſchliche Seele . . . . . 213—245.

§. 1. Die Unſchuld . . . . . 213—215.

Der Menſch empfängt nach Pelagius bei ſeiner Geburt das nudum conditionis bonum 214. Dieſes nennt Julian die innocentia des Menſchen 214 f.

§. 2. Die Vernunft . . . . . 215—221.

Die Vernunft beſtimmt den Menſchen zur Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit 215. Wie dieſes zu verſtehen iſt 215. Die Vernunft hat nur einen ethiſchen Zweck 217. Widerſpruch Julians in der Beurtheilung der Erkenntniß Adams 217 f. Ueber Verdunkelung und Erleuchtung der Vernunft 220 f.

§. 3. Der Wille . . . . . 221—245.

Die Freiheit wird von Pelagius und Julian als Wahlfreiheit zwiſchen Gut und Bös aufgefaßt 221 f. Folgen hievon 222. Die thatſächliche Beſtimmung des Menſchen iſt aber eine Beſtimmung zum Guten 221 u. 229. Die dreifache Bedeutung von possibilitas als Ausflucht smittel der Pelagianer aus vielen Verlegenheiten 224—237.

Die voluntas 230. Die Unterſcheidung von necessarium und possibile 231 f. Ueber die consuetudo 233—236. Die impeccantia 236—238. Der Unterſchied zwiſchen Pelagius und Julian in der Beſtimmung der Sünde und der guten Werke 238—240. Grund dieſes Unterſchiedes 240—242. Die Anreizungsmittel zum Guten und Böſen nach Pelagius 242; nach Julian 242—245.

Capitel III. Die Gnade . . . . . 245—297.

Der Pelagianismus die eigentliche Veranlaſſung zu Unterſuchungen über Nothwendigkeit und Weſen der Gnade 245. v. Schätzlers Beurtheilung der pelagianiſtiſchen Gnadenlehre 245. Der Standpunkt Auguſtins gegen die Pelagianer betreffs der Gnade 246. Pelagius behauptet, er lehre die Nothwendigkeit der Gnade 247 f. Ebenſo Julian 250 f. Cäleſtius leugnet die Nothwendigkeit der Gnade 249 und 250. Auguſtins Urtheil hierüber 252—257. Ob Julian ſich der chriſtlichen Gnadenlehre mehr nähert, als Pelagius 254 und 257. Dreierlei Beurtheilungen der pelagianiſtiſchen Gnadenlehre 258. Das Urtheil des Petavius, Voſſius, Semler, Wiggers, Neander, von Schätzler 258 f. Das Urtheil Wörters 259—261. Das Urtheil Baurs, Jacobis, Noris' 261 f. Unſer Urtheil 258 u. 262. Pelagius und Julian verſtehen unter Gnade zunächſt die Natur mit dem freien Willen 263—265. Sie verſtehen unter Gnade die Promulgation des Geſetzes 265—267. Drittens verſtehen ſie darunter die Lehre und das Beiſpiel Chriſti 267—269. Ob Pelagius ein inneres adjutorium kennt 269. Ob Julian eine innere Gnade annimmt 269 f. Die Dreitheilung der Heilsgeſchichte 270—274. Die Bedeutung Chriſti und der chriſtlichen Gnade nach Julian 270 f. Julians Neſtorianismus 271 f. Der Glaube an Chriſtus 274 f. Die Gerechtigkeit der Heiden und Juden 275. Was Julian unter Gnade verſteht 276. Die Bedeutung der Taufe 277. Sündennachlaß und Heiligung 278. Pelagius über die Heiligung 279. Julian über die Heiligung 279—281. Ob die Kindertaufe nothwendig iſt 281 u. 294. Ueber Sündennachlaß bei Kindern 277—282. Bei Erwachſenen 282—287. Bedeutung des Todes Chriſti 283—285. Die Bedeutung der Sacramente 285. Eigentliche Bedeutung des Sündennachlaſſes 285—287. Eigentliche Bedeutung der Taufe 287—289. Impeccantia 288 ff. Die caritas Dei 290 f. Die Bedeutung der Gnade nach Julian 290—292. Das Beiſpiel Chriſti 291. Sanctitas und Indulgentia 292. Die Glaubensgeheimniſſe 293. Die Gnade nach unſerm Verdienſt gegeben 293—297. Die Prädeſtination 297. Der Schlußſatz des Pelagianismus 298.

Corrigenda.

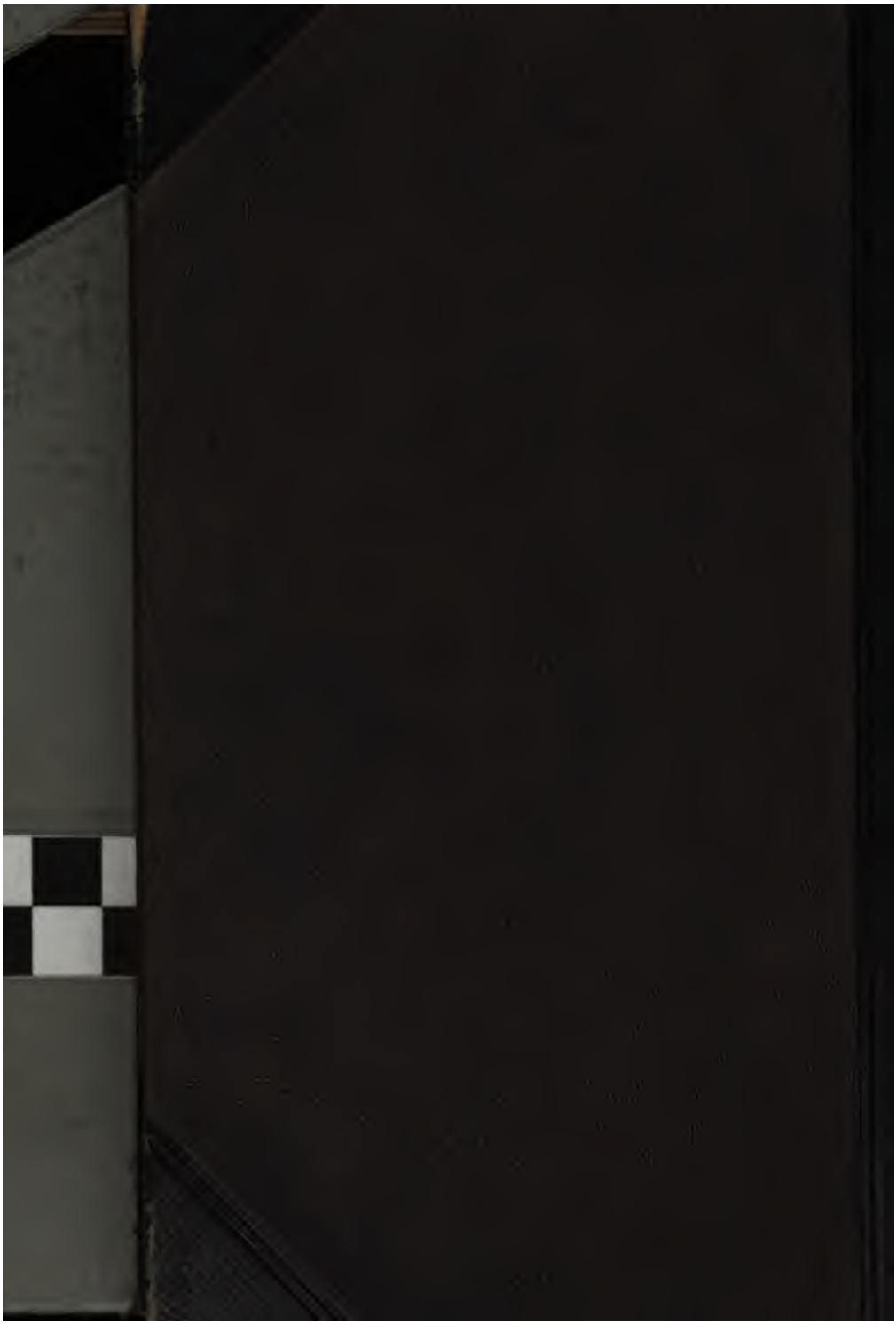
Im Texte ſoll Seite 245 die Ueberſchrift §. 1 ausfallen.
S. 14, Z. 16, ſtatt unwahrſcheinlich zu leſen unmöglich.
„ 18, Z. 19, prosequutionibus ſtatt prosequntionibus.
„ 25, Anm. 2, zu leſen: Contr. Jul.
„ 33, Retractationen ſtatt Retractionen.
„ 34 iſt das über die Commentare zu den Briefen Pauli Geſagte theils nach der Vorrede zu ändern.
„ 64/65 iſt zu leſen poterat aut debebat.
„ 166, Z. 24, Chryſippus ſtatt Chrſiippus.
„ 171, al. 2, ſcheint mit dem über das Erbverderben Geſagten in Widerſpruch zu ſtehen; es ſei darum ausdrücklich bemerkt, daß nach Pelagius das Erbverderben ſich nie auf die Schwächung der ſubjectiven inneren Kräfte bezog.
„ 172, Z. 16, Amaſias ſtatt Ameſſias.
„ 174, Z. 1, insipientia ſtatt insipienta.
„ 228, Z. 3, ſtatt erklärt zu leſen: bemerkt.
Statt grade iſt öfters zu leſen gerade.

In der Unterzeichneten ist erschienen und durch all
Buchhandlungen zu beziehen:

Die
alttestamentliche Weisheit
und der
Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie
auf historischer Grundlage in Vergleich gesetzt
von
Dr. theol. Franz Klasen.

Beitrag zur Christologie.

gr. 8°. (VIII u. 87 S.) M. 1.80.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.